



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

MARKO JAKIĆ

# **ETIČKI TEMELJ TEORIJE PRAVEDNOSTI JOHNA RAWLSA**

Mentor:

prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2018.



University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

MARKO JAKIĆ

# **ETHICAL FOUNDATION OF JOHN RAWLS' THEORY OF JUSTICE**

Supervisor:

Ph. D. Hrvoje Jurić

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2018.

## UVOD

*Nepravedan zakon nije zakon uopće.*

Aurelije Augustin (IV st.)

Motivaciju za izradu ovog rada pronašao sam prvenstveno u tome što je Rawlsova teorijska misao nedvojbeno jedan od utjecajnijih suvremenih pokušaja filozofskog problematiziranja pravednosti utemeljenja demokratskih društava zapadne civilizacije. Jedno od značajnih usmjerenja ove misli teorijski teži ka ublažavanju problema socijalnog statusa najslabije stojećih društvenih slojeva. Stoga posljedično problematizira društvene odnose koje slojevitost suvremenih demokratskih društava *eo ipso* izaziva. Drugo, ne manje važno usmjerenje teži ka teorijskom univerzalizmu utemeljenom na etičkoj konstrukciji društvenog ugovora. Sama konstrukcija započinje s idealnim misaonim pokusom, a završava s jasno izraženom nakanom dokazivanja realne primjenjivosti rezultata istog na sve značajne čimbenike društvenih struktura. Teorijska konstrukcija utemeljena na tvrdnji o univerzalno racionalno prihvatljivom poimanju pravednosti svakako zaslužuje filozofsku pažnju. Posebno stoga što je Rawls nastojao pokazati da je ovaj moralni temelj neovisan od različitih društvenih tradicija, od različitosti religijskih uvjerenja, od međusobno različitih poimanja pravednosti, te od različitih ideoloških svjetonazorskih ograničenja. Rawls svakako naglašava da je njegova teorija ovisna o iskustvu zapadnih demokracija, budući svoju teoriju nedvojbeno smješta u demokratske društvene okvire zapadnih civilizacija. No to nikako ne znači da je o ovom iskustvu ovisan i njezin moralni temelj. Naime; ako bi poimanje pravednosti ovisilo isključivo i samo o iskustvu zapadnih demokracija, onda bi ga bilo moguće i svesti na to iskustvo. Tako bi u tradicijama koje nemaju iskustvo zapadnih demokracija, ili koje prethode iskustvu zapadnih demokracija, poimanje pravednosti bilo u cijelosti (etički i semantički) neusporedivo s poimanjem pravednosti u tradicijama s iskustvom zapadnih demokracija. Uslijedila bi tvrdnja deskriptivnog relativizma prema kojemu postoje međusobno neusporedivi „univerzumi“ kulturnih tradicija.<sup>1</sup> Ako bi ova neusporedivost bila i nedvojbeno

---

<sup>1</sup> Usporedi npr. s sljedećim stanovištem jednog od najutjecajnijih suvremenih zagovornika deskriptivnog moralnog relativizma: „*Moral ambivalence is the phenomenon of coming to understand and appreciate the other side's viewpoint to the extent that our sense of the unique rightness of our own judgments gets destabilized. In other words, the most discomforting kind of moral disagreement is not simply one in which both sides run out of reasons that are persuasive to the other side, but is also a disagreement in which coming to the other side brings along an appreciation of its reasons.*“ David Wong *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*, Oxford University Press, Oxford 2006, str. 5.

“... the detached perspective from which we recognize a broader array of genuine values is also an engaged perspective from which our original moral commitments become broader and more inclusive. To recognize

dokazana, nužno bi slijedila krajnja redukcionistička posljedica pluralističkog moralnog relativizma: Svaka pravednost ujedno bi bila i nepravednost, budući je njezino poimanje *spoznajno semantički* ovisno o međusobno neusporedivo različitim moralnim perspektivama. No kantovska interpretacija Rawlsova stanovišta izvjesno pokazuje da je Rawls daleko od bilo kakve inačice moralnog relativizma. Te može nastaviti neovisno. Poput npr. logike i matematike koje su jednako tako iste za sva ljudska bića, neovisno o bilo kakvim međusobnim razlikama o aposteriornim, te onda i o aposteriornim demokratskim iskustvima zapadnih civilizacija. Svoje stanovište o neovisnosti moralne teorije u odnosu na međusobno različite filozofijske semantičke kontekste, te onda posljedično i njezinu neovisnost o međusobno različitim doktrinarnim i ideologijskim kontekstima koji su pod teorijskim utjecajima tih istih međusobno različitih filozofijskih konteksta u međusobno različitim društvenim iskustvima, a koja doista realno postoje u međusobno različitim kulturnim tradicijama, Rawls je iskazao nedvojbeno. Na sljedeći način:

*„Kaže se da suvremena filozofija započinje s Descartesom, koji je učinio spoznajnu teoriju (epistemologiju) prvenstvenom u odnosu na ostatak filozofije. Poslije Fregea mnogi su povjerovali da teorija značenja drži ovaj prvenstveni položaj ... Moralna filozofija zatim je viđena kao drugorazredna u odnosu na metafiziku, kao i na filozofiju uma koja je i sama drugorazredna u odnosu na teoriju značenja i teoriju spoznaje. Stoga, dodatno, etika čeka odgovore na probleme poput onih o slobodi volje i o osobnom identitetu. Makakva bila zasluga takvih hijerarhijskih poimanja za druge dijelove filozofije, ja ne vjerujem da vrijedi i za moralnu filozofiju. Upravo suprotno, kao što teorija značenja, kao što sada znamo, ovisi o razvoju logičkih formi, recimo od Fregea do Gödela, tako napredovanje moralne filozofije ovisi o dubljem razumijevanju strukture moralnih pojmova i njihovoj povezanosti s ljudskom sposobnošću (senzibilnošću) ... Sadašnje okolnosti u moralnoj filozofiji traže slično osnaženje našeg shvaćanja strukture moralnih pojmova i u mnogim vidovima ovo istraživanje, kao u razvoju logike i u utemeljenju matematike, može nastaviti neovisno.“<sup>2</sup>*

---

*other's commitments or one's own as partial selections from a universe of values is, after all, to recognize that such commitments concern genuine value, if not all value.”* ibid, str. 236.

<sup>2</sup> Prijevod moj. Usporedi original: „Modern philosophy is said to have begun with Descartes, who made epistemology methodologically prior to the rest of philosophy. Since Frege many have come to believe that the theory of meaning holds this prior position ... Moral philosophy is then viewed as secondary to metaphysics and the philosophy of mind as well, which are in turn secondary to the theory of meaning and epistemology. Thus in addition ethics awaits an answer to such problems as those of the freedom of the will and personal identity. Whatever the merits of such a hierarchical conceptions for other parts of philosophy, I do not believe that it holds for moral philosophy. To the contrary, just as the theory of meaning as we now know it depends on the development of logic form, let's say, Frege to Gödel, so the further advance of moral philosophy depends upon a

Ova spoznajna semantička neovisnost otvorila je Rawlsu, nedvojbeno kantovski u odnosu na istraživanje dubljeg pojmovnog uvida u strukturu problema pravednosti, slobodne volje i osobnog identiteta, sljedeću etičku perspektivu: Ako postoji univerzalno prihvatljivo inteligibilno određenje pravednosti, onda postoji i mogućnost etičkog promišljanja moralnosti kao temelja na kojem je moguće teorijski konstruirati društveni ugovor. U suprotnom, na snazi su samo deskriptivne i normativne inačice moralnog relativizma. Tako normativni etički relativizam u svojoj povijesnoj inačici dozvoljava isključivo samo povijesno uvjetovana međusobno različita poimanja pravednosti, što posljedično neizostavno vodi etiku u redukcionistički teorijski relativizam. Naime; povijesni relativizam onemogućava bilo kakvo univerzalno prihvatljivo poimanje strukture pojma pravednosti, te time i konstrukciju društvenih odnosa utemeljenu na njemu. Odnosno; povijesno uvjetovanje pojma pravednosti ograničava njegovo značenje na različite semantičke kontekste te posljedično nužno izaziva relativnost značenja ovog pojma.<sup>3</sup> Rawls je pokušao s osporavanjem tvrdnje o nepostojanju poimanja pojma pravednosti oko čijeg značenja se ljudska bića moralno neovisno (autonomno) ne bi mogla međusobno složiti. Ovo autonomno poimanje pojma pravednosti, ustvrdio je Rawls, rezultat je ljudske sposobnosti koju je on nazvao „osjećajem za pravednost“. Kantovski interpretirano autonomno poimanje pojma pravednosti omogućilo mu je univerzalnu nepromjenjivost (*sub specie aeternitatis*) uvida u razloge međusobno različitih poimanja pravednosti. U *Pravu naroda*, izlažući ideju prava narodâ kao realističku utopiju, Rawls izražava nadu da će narodi naučiti usklađivati djelovanje svojih državnih vlasti unutar širih oblika političke, gospodarske i društvene suradnje. Kada to bude slučaj, u što vjerujem

---

*deeper understanding of the structure of moral conceptions and their connections with human sensibility ... The present situation in moral philosophy calls for a similar strengthening of our grasp of the structure of moral conceptions, and in many respects, this inquiry, like the development of logic and the foundations of mathematics, can proceed independently.*” John Rawls *The Independence of Moral Theory* 1975, Collected Papers (ed. by Samuel Freeman), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999, str. 287.

<sup>3</sup> Tako je Harman, jedan od značajnih suvremenih predstavnika normativnog moralnog relativizma, ustvrdio da osjećaj moralne obveze može omogućiti opravdanje pojedinačnih vjerovanja i djelovanja, ali objašnjenje ove mogućnosti postoji samo ako pojedinac nije izuzet iz kulturnog konteksta društvene grupe čija moralna stanovišta dijeli. Bez obzira na posebne želje i namjere pojedinaca, njihov osjećaj moralne obveze u velikoj je mjeri određen prevladavajućim normama zajednica kojima pripadaju:

„... a moral observation does not seem, in the same sense, to be observational evidence for or against any moral theory, since the truth or falsity of the moral observation seems to be completely irrelevant to any reasonable explanation of why that observation was made.” Harman, G. *The Nature of Morality*, Samuel M. CAHN i dr. (ur.), Ethics, History, Theory, and Contemporary Issues, Oxford: Oxford University Press, 2006, str. 627. “According to my current understanding of realistic moral relativism, it is roughly the claim that there is not a single true morality ... morally right or wrong, good or bad, just or unjust, etc. is a relative matter—relative to one or another morality or moral frame of reference. Something can be morally right relative to one moral frame of reference and morally wrong relative to another.” Gilbert Harman *Moral Realism is Moral Relativism* (25.06.2012), <https://www.princeton.edu/~harman/Papers/Relativism.pdf> (3.12.1017)].

sljedeći Kanta, kaže Rawls, tada će društvo tih naroda tvoriti skupinu zadovoljnih naroda.<sup>4</sup> Unatoč velikih zala prošlosti i sadašnjosti, poput npr. Hitlerove demonske koncepcije svijeta i provedena holokausta, mi ne smijemo dopustiti da budu pokopane naše nade u budućnost društva koje pripadaju društvu liberalnih i pristojnih naroda širom svijeta. Umjesto toga trebamo jačati našu nadu tako da oblikujemo razboritu i djelatnu koncepciju politički ispravnoga i pravednosti koja se primjenjuje na odnose među narodima. Da bi to ostvarili, kaže Rawls, možemo slijediti Kanta, krenuti od političke koncepcije razborito pravedne ustavne demokracije, te nastaviti tako da proširimo ovu koncepciju na društva liberalnih, te na društva pristojnih naroda.<sup>5</sup> Rawls pristojne narode definira kao neliberalna društva čije temeljne institucije zadovoljavaju neke posebne uvjete politički ispravnoga i pravednosti, uključujući pravo građana da imaju zajedničku ulogu kroz udruge i skupine pri donošenju političkih odluka.<sup>6</sup> Pristojni narodi su hijerarhijski narodi dobro uređeni u kategorijama vlastite ideje pravednosti tako da bi njihovi predstavnici u prikladnom izvornom položaju prihvatili osam načela pravednosti koja bi prihvatili i predstavnici liberalnih društava.<sup>7</sup> Postupajući na način sličan postupku u *Teoriji pravednosti*. Racionalno prihvatljiva i pravedna načela o kojima ovdje govori Rawls su sljedeća: 1. Narodi su slobodni i neovisni, a njihovu slobodu i neovisnost trebaju poštovati drugi narodi. 2. Narodi trebaju poštovati ugovore i preuzete obveze. 3. Narodi su jednaki i stranke su sporazuma koji ih obvezuje. 4. Narodi trebaju poštovati obvezu nemiješanja. 5. Narodi imaju pravo na samoobranu, ali ne i pravo da potiču rat zbog drugih razloga, osim razloga samoobrane. 6. Narodi trebaju poštovati ljudska prava. 7. Narodi trebaju poštovati određena osobita ograničenja u ratovanju. 8. Narodi imaju dužnost pomagati drugim narodima koji žive u nepovoljnim uvjetima, a koja ih

---

<sup>4</sup> „Ideja razložno (razborito) pravednog društva dobro uređenih naroda neće imati značajno mjesto u teoriji međunarodne politike sve dok takvi narodi ne budu postojali, i dok ne nauče usklađivati djelovanje svojih državnih vlasti unutar širih oblika političke, gospodarske i društvene suradnje. Kada to bude slučaj, u što vjerujem slijedeći Kanta, društvo tih naroda tvorit će skupinu zadovoljnih naroda.“ John Rawls *Pravo narodâ*, (prev. Sanja Barić i Miomir Matulović), KruZak, Zagreb 2004, str. 29-30.

<sup>5</sup> „Pa ipak, ne smijemo dopustiti da ova velika zla prošlosti i sadašnjosti potkopaju naše nade u budućnost našeg društva koje pripada društvu liberalnih i pristojnih naroda širom svijeta ... Umjesto toga trebamo podržavati i jačati našu nadu tako da oblikujemo razložnu (razboritu) i djelatnu koncepciju politički ispravnoga i pravednosti koja se primjenjuje na odnose među narodima. Da to ostvarimo, možemo slijediti Kanta, i krenuti od političke koncepcije razložno (razborito) pravedne ustavne demokracije koju smo već izložili. Potom ćemo nastaviti tako da proširimo ovu koncepciju na društvo liberalnih i pristojnih naroda.“ ibid. str. 33.

<sup>6</sup> „Rabim izraz „pristojan“ da bih opisao neliberalna društva čije temeljne institucije zadovoljavaju neke posebne uvjete politički ispravnog i pravednosti (uključujući pravo građana da imaju značajnu ulogu, recimo kroz asocijacije i skupine, u donošenju političkih odluka).“ ibid. (nap. br. 2), str. 11.

<sup>7</sup> „Pristojni su hijerarhijski narodi dobro uređeni u kategorijama vlastite ideje pravednosti koja zadovoljava dva kriterija. Ako je to tako, smatram da bi njihovi predstavnici u prikladnom izvornom položaju prihvatili istih osam načela (§4.1) za koje sam tvrdio da bi ih prihvatili i predstavnici liberalnih društava.“ ibid. str. 81.

sprječavaju da imaju pravedan i pristojan politički i društveni poredak.<sup>8</sup> U *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu*, kaže Rawls; skicirao sam razboritije koncepcije pravednosti za liberalan demokratski poredak i predložio onu koja je najrazboritija, a u monografiji o pravu narodâ nastojao sam proširiti te ideje da bih ustanovio smjernice za vanjsku politiku liberalnog društva u razborito pravednom društvu narodâ. Ako to nije moguće, možemo se pitati, zajedno s Kantom, je li za ljudska bića vrijedno da žive na Zemlji.<sup>9</sup>

Rawls se zasigurno ne bi neproturječno mogao u *Pravu naroda* pozivati na Kanta, ako ne bi postojala mogućnost kantovske interpretacije, (ne naravno i dedukcije iz *Kritike praktičkoga uma*), ovdje iznesenih njegovih stanovišta o političkoj ispravnosti i pravednosti. Kantovska interpretacija u *Teoriji pravednosti* pretpostavljala je pravednost kao zajednički inteligibilni osjećaj koji su dijelili sudionici njegova misaona pokusa. U *Političkom liberalizmu* ponudio je na procjenu razboritosti društvene primjene dva temeljna načela pravednosti pripadnicima ustavnih demokracija kao rezultate misaona pokusa raspravljene u *Teoriji pravednosti*. U *Pravu narodâ* nastojao je ove ideje proširiti na pristojne narode. Ako bi, međutim, što se nikako iz prethodno navedenoga ne može izvesti, Rawls u *Pravu narodâ* mislio da su koncepcije pravednosti u neliberalnim hijerarhijskim društvima toliko različite od koncepcija pravednosti u liberalnim društvima ustavnih demokracija da su ove, javno iskazane te stoga na jednak način legitimne, koncepcije pravednosti međusobno u cijelosti neusporedive, onda bi to moglo značiti samo to da se je Rawls odjednom prometnuo u gorljivog zagovornika deskriptivnog moralnoga relativizma. Stoga se ne bi moglo znati prema kojim to političkim i prema čijim to kulturnim mjerilima temeljne institucije neliberalnih hijerarhijskih društava Rawls procjenjuje kao politički ispravne, tako da bi ih mogao nazvati pristojnima. Ne bi se moglo znati ni prema čijim to etičkim mjerilima te iste institucije procjenjuje kao one koje zadovoljavaju neke posebne uvjete pravednosti. Univerzalnost etičkih mjerila zbog moralne relativizacije ne bi nikako ni mogla postojati. No čak i za slučaj da racionalnost i moralnost

---

<sup>8</sup> "Postupajući na način sličan postupku u *Teoriji pravednosti* pogledajmo prvo poznata i tradicionalna načela pravednosti među slobodnim i demokratskim narodima: 1. Narodi su slobodni i neovisni, a njihovu slobodu i neovisnost trebaju poštovati drugi narodi. 2. Narodi trebaju poštovati ugovore i preuzete obveze. 3. Narodi su jednaki i stranke su sporazuma koji ih obvezuje. 4. Narodi trebaju poštovati obvezu nemiješanja. 5. Narodi imaju pravo na samoobranu, ali ne i pravo da potiču rat zbog drugih razloga, osim razloga samoobrane. 6. Narodi trebaju poštovati ljudska prava. 7. Narodi trebaju poštovati određena osobita ograničenja u ratovanju. 8. Narodi imaju dužnost pomagati drugim narodima koji žive u nepovoljnim uvjetima, a koja ih sprječavaju da imaju pravedan i pristojan politički i društveni poredak." ibid. (§4.1), str. 48.

<sup>9</sup> "U *Teoriji pravednosti* i *Političkom liberalizmu* skicirao sam razlošnije (razboritije) koncepcije pravednosti za liberalan demokratski poredak i predložio onu koja je najrazlošnija (najrazboritija). U ovoj sam monografiji o pravu narodâ nastojao proširiti te ideje da bih ustanovio smjernice za vanjsku politiku liberalnog društva u razložno (razborito) pravednom društvu narodâ. Ako nije moguće razložno (razborito) pravedno društvo narodâ,... može se pitati, zajedno s Kantom, je li za ljudska bića vrijedno da žive na Zemlji." ibid. str. 147

nemaju nikakve međusobno univerzalne sveze, te čak i za slučaj da je etika doduše filozofska refleksija o moralnosti koja nema nikakve univerzalne sveze s racionalnošću, Rawls bi u *Pravu narodâ*, ako bi doista usvojio tezu o moralnoj neusporedivosti koncepcija pravednosti u nedemokratskim i demokratskim društvima, mogao iskazati samo to da su one međusobno racionalno neusporedive. Nadalje bi mogao govoriti samo o tome kako su to razlozi zbog kojih je odbacio i *Teoriju pravednosti* i *Politički liberalizam*. No kantovska interpretacija tražila je nešto sasvim drugo. Tražila je čimbenike poimanja pravednosti koji su ne samo usporedivi, nego su i istovjetni u koncepciji pravednosti demokratski ustrojenih društava i u koncepciji pristojno hijerarhijski ustrojenih društava. Samo tako su se ideje skicirane u *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu* mogle neproturječno proširiti na takav način da bi osam načela pravednosti u prikladnom izvornom položaju bili racionalno i moralno prihvatljivi i predstavnicima pristojno hijerarhijski uređenih naroda. Razlike u koncepcijama pravednosti nisu Rawlsa spriječile u ovom njegovom realistički utopijskom naumu. To su razlozi zbog kojih ja nisam bio u ovom svom skromnom uratku suočen s tim da možda usvojim Rawlsova stanovišta koja su iznesena u *Teoriji pravednosti* i time odbacim ona koja su iznesena u *Pravu narodâ*. Vrijedi i obrat. Kantovska interpretacija prethodnih navoda pokazuje da s tim nije bio suočen ni Rawls.

Odbijanje tvrdnje o heteronomiji poimanja pravednosti, npr. heteronomije uvjetovane različitim ideološkim svjetonazorima, ne znači ujedno apsolutno isključenje baš svih čimbenika koji općenito pripadaju onom što nazivamo filozofski promišljeno svjetonazorsko stanovište. Npr. Ne isključuje potrebu za stalnim iskazivanjem filozofske sumnje. Treba razlikovati povijesno i ideološki uvjetovan svjetonazor od svjetonazora uvjetovana filozofskim promišljanjem. Razlika se sastoji u teorijskim i praktičkim određenjima. Filozofski promišljen svjetonazor nalaže stalnu teorijsku sumnju i preispitivanje moralne ispravnosti praktičkih rješenja. Ideološki svjetonazor obično ne samo što ograničava, nego često i zabranjuje i jedno i drugo. No politički pragmatični prelazak s filozofskog na ideološko nije uobičajeno u nadležnosti filozofa, niti o njemu često odlučuju osobe koje imaju filozofsko obrazovanje. Rawls je mogao samo teorijski odbiti prelazak s filozofskog na ideološko poimanje pravednosti. Stoga je odustao od teorija koje ulogu pripadnika društva određuju samo uz pomoć povijesno „realiziranih“ svjetonazora. Priklonivši se teoriji koja određuje osobe kao subjekte društvenog ugovora. Mogućnost konstrukcije moralno prihvatljivog društvenog ugovora odredio je uz pomoć dvije sposobnosti ovih subjekata: na inteligibilnoj sposobnosti osoba za poimanjem pravednosti, te na sposobnosti osoba za navlastitost racionalnog izbora osobnih životnih planova. Samim tim je umanjio, ali ne i u



cijelosti otklonio, teorijski utjecaj vlastitog svjetonazorskog stanovišta. Takav cjeloviti otklon u svojem krajnjem rezultatu bi onemogućio mogućnost filozofske refleksije o svjetonazoru. Njegovo filozofski promišljeno svjetonazorsko stanovište uključilo je prvenstvo društvenog konsenzusa donesenog od strane slobodnih i međusobno jednakih osoba. Prvenstvo moralno ispravnog nad pragmatično pojedinačno poželjnim. Prvenstvo razboritog nad egoistično racionalnim. Prvenstvo refleksivnog nad ideološki ustvrđenim. Ovako određeni teorijski prioriteti zasigurno su ga vodili ka namjeri upravljenoj prema ostvarenju visoke razine teorijske objektivnosti. Filozofski je značajno, a posebno je značajno u odnosu na problem svjetonazorskih ograničenja, to što je Rawls otklonio tvrdnju o nepromjenjivosti poimanja prihvatljivog oblika moralno opravdanog društvenog uređenja. Ostavivši filozofskom sumnjom označen problem oblika društvenoga uređenja otvorenim za buduća promišljanja i buduća činjenična iskustva. Refleksija o pravednosti možda je njegov najvrjedniji misaoni zalag za budućnost. No ustvrđena autonomnost, makoliko otklanjala relativističke posljedice različitih povijesnih uvjetovanja, nije u cijelosti otklonila i samo društveno uvjetovanje. Prisutnost i razvoj smisla za pravednost u nekom društvu uvjetovana je civilizacijskom i kulturnom razinom tog društva. U Rawlsovoj filozofiji vrijedi i obrat: Kulturna i civilizacijska razina društva uvjetovana je društvenom prisutnošću i razvojem smisla za pravednost. Rawls je nastojao izbjeći *circulus vitiosus* ovog međusobnog uvjetovanja. Obrat uvjetovanja stoga je osiguran slobodnim pristankom međusobno jednakih racionalnih osoba, a samo uvjetovanje osigurano je njihovim zajedničkim osjećajem za pravednost. Inteligibilnim osjećajem koji taj društveni ugovor i omogućava. Drugačije rečeno; zajednički osjećaj za pravednost omogućava ideju pravednog društvenog ugovora, društveno ostvarenje osnovnih pretpostavki pravednog ugovora omogućava razvoj društvenoga osjećaja za pravednost, a razvoj društvenoga osjećaja za pravednost omogućava višu kulturnu i civilizacijsku razinu društvenih odnosa. Dakle; povratna sprega razvoja osjećaja za pravednost te kulturne i civilizacijske razine društva nužno nije morala značiti *circulus vitiosus* njihovih međusobnih uvjetovanja. Autonomnost i međusobno različita razina osobnih razumijevanja osjećaja za pravednost nije onemogućila njegovo preklapajuće zajedničko osnovno prihvaćanje. Time nije onemogućila ni razvoj njegove društvene prisutnosti. Konstantnost autonomne moralne potencijalnosti preduvjet je povratne sprege uvjetovanja razumijevanja njezine prisutnosti. Njezine prisutnosti kao društvene aktualnosti. Slobodan pristanak na društveni ugovor konstruiran na moralnom osjećaju mogu dati samo međusobno jednake osobe. Rawls je itekako bio svjestan činjenice da su te međusobno teorijski pretpostavljeno jednake osobe u realnosti društveno određene ne baš međusobno jednakim društvenim položajem. No problem

međusobno nejednake slojevitosti društvenih ustrojstava svakako nije samo Rawlsov problem. Međusoban odnos različitih društvenih slojeva teorijski je i praktički problem svih društava. Posebno društava koja se danas pokušavaju razviti u pravcu građanski „pristojnih“ demokracija. Rawlsove dosege promišljanja ideje socijalnog liberalizma kao načina za ublažavanje razlika u društvenom statusu osoba koje pripadaju različitim društvenim slojevima nastojao sam istaknuti kao njegov značajan doprinos u kontekstu cilja ovog rada. Teorijsko utemeljenje koje ističe samostalnost osobe te odustaje od relativnosti ideoloških svjetonazorskih mjerila moralne ispravnosti posebno me je privuklo ovoj temi. Mislim da odnos etičkih odrednica pri promišljanju nepovredivosti slobode osobe zaslužuje poseban obzir pri pokušaju analize mogućih dosega Rawlsovoj teorijskog doprinosa. Posebno jer institucionalni uvjeti demokratskog ustrojstva društva pretpostavljaju formalnu proceduralnu jednakost svakog pripadajućeg mu člana. Uz obvezu institucionalnog očuvanja slobode osobe u smislu neuplitanja društveno utjecajnih autoriteta u bilo čije osobne odluke. Bilo je stoga potrebno istražiti međusobne odnose prava i obveza u konstrukciji društvenoga ugovora onako kako ih je sam Rawls zamislio. Društveni ugovor bio je samo instrument za samoostvarenje osobe, a ne obratno. U ovu svrhu mislim da je bilo vrijedno istražiti Rawlsovo (pre)vrednovanje ideje o jednakosti osoba u kontekstu slojevitosti demokratskih društvenih ustrojstava.

Trudio sam se da red kojim su poglavlja navedena u sadržaju ovog rada odgovaraju dijelovima općenite strukture filozofskih tekstova. Na način za koji sam mislio da uspješno ističe značajke Rawlsove filozofije. Značajke koje su od posebne važnosti za u naslovu iskazani cilj ovog rada. Pod općenitom strukturom filozofskih tekstova podrazumijevao sam osnovne aspekte filozofemski zasnovanih teorijskih sustava. Aspekte koji su predmet proučavanja, tijekom povijesti filozofije utemeljenih i razvijenih, posebnih filozofskih disciplina. U radu sam mogao samo naznačiti metodološku važnost isticanja ovih posebnih značajki u općenitim strukturama filozofskih tekstova.

U tu svrhu, kao primjer, ovdje samo naznačujem razliku između Platonovog i Aristotelovog filozofemskog zasnivanja. Posebno ističem da o ovo nikako nije usporedba Rawlsova filozofskog sustava s Platonovim i Aristotelovim, nego da na ovaj način samo pokazujem kako Rawlsov sustav, za razliku od Platonova i Aristotelova, nema metafizički aspekt utemeljenja. Osim, naravno, ako netko misli da je metafizika sinonimno isto što je filozofija. S druge strane; posebno ističem, da bi odricanjem postojanja posebnih filozofijskih aspekata utemeljenja Rawlsova sustava ovaj sustav učinilo bilo kakvim sustavom, ali zasigurno ne i

filozofskim sustavom. Te Rawlsa nitko pa npr. ni jedan Jonatan Wolff ne bi mogao nazvati najvećim etičarem dvadesetoga stoljeća.

Veliki Platonovi i Aristotelovi sustavi nedvojbeno sadrže metafizičke aspekte svojih filozofemskih utemeljenja. Metafizički aspekti ovih međusobno različitih filozofemskih struktura zasigurno su utjecali na njihove ontološke aspekte. Naznačimo osnovnu razliku. U Platonovom filozofemu iz metafizičke postavke neposredno su slijedile ontološke postavke. U Aristotelovom filozofemu ontološke postavke posredovane su slijedom metafizičke postavke. Platonovo naučavanje o Svijetu Ideja metafizička je postavka određena obilježjima vječnosti i savršenosti Ideja. Budući vječnost i savršenost ne uključuju bilo kakvu vrstu promjene, Svijet Ideja nije mogao biti realiziran u fizički zamjetljivom prostorno-vremenskom kontinuumu. Metafizička postavka omogućila je u Platonovom filozofemu ontološko određenje osjetilima zamjetljivih prostorno-vremenski fizički realiziranih bića kao promjenjivih i propadljivih nesavršenih kopija stvorenih po uzoru na savršeni Svijet Ideja. Iz ove metafizičke postavke neposredno je slijedila mogućnost ontološkog određenja jedne od osnovnih obilježja prostorno-vremenski realiziranih bića. Ovo osnovno obilježje bića utemeljeno je na geometrijskim likovima koji su dodijeljeni osnovnim elementima od kojih su bića sazdana.<sup>10</sup> Geometrijski likovi mogli su prostorno biti određeni samo kao vremenski nepromjenjivi. Obilježje bezvremenitosti (istovjetnost prostorne realizacije u svim vremenskim odsječcima) bio je razlog njihove ontološke temeljnosti. Zbog obilježja bezvremenitosti geometrijski likovi najviše su sličili vječnim i savršenim Idejama. Razliku između metafizičkog uzora (Ideje) i temelja ontološke realizacije (geometrijski likovi) uzrokovala su dimenzionalna obilježja prostora. Bezvremeniti geometrijski likovi mogli su biti prostorno zamišljeni i fizički realizirani. No oni su djeljive cjeline. Ono što je bezvremenito prostorno realizirano djeljivo je samo po obilježju djeljivosti prostora. Prostorna djeljivost otvarala je mogućnost međusobne zamjene dijelova u cjelini. Međusobna zamjena dijelova u cjelini promjena je cjeline. Promjena nije mogla biti obilježje savršenstva. Stoga geometrijski likovi nisu mogli biti istovjetni Idejama. Ovim izvođenjem samo sam oskudno pokušao naznačiti način na koji je u Platonovom filozofemu iz metafizičke postavke slijedilo neposredno izvođenje ontoloških obilježja bića. Aristotelovo naučavanje o Prvom Pokretaču uključivalo je logosom definiranu potencijalnost pri stvaranju bića. Uz pomoć hilemorfističkog spajanja. Hilemorfističko

---

<sup>10</sup> Ovdje se oslanjam na sljedeće stanovište F. Coplestona: „*The Demiurge proceeds to confer geometrical shapes on the four primary elements. Plato only takes things as far back as triangles, choosing the right-angled isosceles (half-square) and the right-angled scalene or half-equilateral, from which are to be bilt up the square and equilateral faces of the solids.*“ Frederick Copleston *A History of Philosophy: Greece and Rome*, Continuum, London - New York 2003. , str. 249-250.

spajanje aktualiziralo je ontološka obilježja bića. Ontološka obilježja bića potencijalno su određena formom i prvotnom materijom. Potencijalne forme i prvotnu materiju stvorio je Prvi Pokretač kao metafizičku pretpostavku za logos kretanja. Prvotna materija definirana je kao ono što nema nikakvu formu, ali je omogućila aktualizaciju svih potencijalnih formi. Prvotna materija svakako nije bila oformljeno realizirana tvar. Ontološka obilježja fizički aktualiziranih bića stoga su bila utemeljena na metafizičkoj potencijalnosti definiranoj logosom kretanja. Posredovanje metafizičkih ontoloških načela i metafizičkoga počela uz pomoć definicije je ovdje bilo izvjesno.<sup>11</sup> U skladu je s Aristotelovim ontološko-metafizičkim određenjem bića i logosa. Određenjem koje je u srednjovjekovnoj filozofiji dobilo iskazni oblik u definiciji: Biće je ono što jest, a bitak ono po čemu bića jesu to što jesu. Ovom oskudnom naznakom pokušao sam samo naznačiti način na koji su u Aristotelovom filozofemu ontološka obilježja bića određena posredstvom metafizičkih načela uspostavljenih od strane metafizičkog počela. Mislim da prethodne naznake mogu poslužiti u smislu argumentacije u prilog potrebe za prvenstvom izdvajanja ontoloških obilježja pri analizi filozofskih tekstova koji se bave bićima. Mislim da ova potreba donekle i samo konstruktivistički vrijedi i za Rawlsovu filozofiju koja se nedvojbeno bavi ljudskim bićima. Makoliko se njegova filozofija razlikovala od prethodno spomenutih metafizički utemeljenih filozofskih sustava i makoliko tisućama godina vremenski bila udaljena od istih. Rawlsova filozofija svakako nije filozofem u smislu cjelovito zaokruženog sustava te nužno ne postavlja zahtjev za proučavanjem u odnosu na sve posebne filozofske discipline. No ona izvjesno

---

<sup>11</sup> Ovdje se oslanjam se na sljedeća stanovišta:

*„At the bottom of the ladder, so to speak, is prime matter, in itself unknowable and never actually existing apart from form. In union with the contraries, with heat or cold and with dryness or wetness, it forms the four bodies – earth, air, water and fire. These relatively, though not absolutely, simple bodies form in turn inorganic bodies, such as gold, and the simple tissues of living beings (both together called homoemeric bodies). Anomoemeric beings, organisms, are formed of homoemeric bodies as their material. Thus the rungs of the ladder are gradually ascended, until we come to the active intellect of man, unmixed with matter, the separate intelligence of the spheres and finally God.“* ibid. str. 312.

*„Since Aristotle gives form priority over matter, we would expect him similarly to give actuality priority over potentiality. And that is exactly what we find (Θ.8, 1049b4–5). Aristotle distinguishes between priority in logos (account or definition), in time, and in substance. (1) Actuality is prior in logos since we must cite the actuality when we give an account of its corresponding potentiality. Thus, ‘visible’ means ‘capable of being seen’; ‘buildable’ means ‘capable of being built’ (1049b14–16). (2) As regards temporal priority, by contrast, potentiality may well seem to be prior to actuality, since the wood precedes the table that is built from it, and the acorn precedes the oak that it grows into. Nevertheless, Aristotle finds that even temporally there is a sense in which actuality is prior to potentiality: ‘the actual which is identical in species though not in number with a potentially existing thing is prior to it’ (1049b18–19). A particular acorn is, of course, temporally prior to the particular oak tree that it grows into, but it is preceded in time by the actual oak tree that produced it, with which it is identical in species. The seed (potential substance) must have been preceded by an adult (actual substance). So in this sense actuality is prior even in time.“* Stanford Encyclopedia of Philosophy [plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/](http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/), (24. svibnja 2014.)

određeno zahvaća jedan dio opće strukture filozofskih tekstova. Rawls se bavi onim dijelovima filozofije koji doprinose argumentaciji u prilog ideji konstrukcije društvenog ugovora. Ugovora utemeljenog na etičkoj kategoriji kao teorijskom izrazu za moralno obilježje pravednosti. Etičke kategorije općenito nužno ne moraju biti razmatrane s mogućeg metafizičkog, ili s mogućeg biologističkog aspekta.<sup>12</sup> No neizostavno moraju biti razmatrane s ontološkog aspekta, budući pretpostavljaju moralna obilježja ljudskog bića kao realno opstojećeg bića. Posebno stoga što Rawls pretpostavlja moralni dio naravi ljudskog bića kao ono obilježje koje je autonomno obilježje ljudskog bića. Koje je stoga nesvodivo na bilo koje drugo obilježje ljudskog bića. Pod pretpostavkom autonomnosti nesvodivo je npr. na obilježje društvenosti koje je jednako tako obilježje ljudskih bića. Time je posljedično nesvodivo i na oblike društvenih odnosa koje je ljudsko biće tijekom povijesti realiziralo. Neki oblici društvene organiziranosti povijesno su mogli biti realizirani samo na obilježju društvenosti ljudskih bića, a da su istovremeno mogli zanemarivati, relativizirati, ili u cijelosti negirati bilo kakvu autonomnost, ili uopće negirati bilo kakvo postojanje moralnih obilježja ljudskih bića. No metodološki postupak koji zahtijeva razmatranje nekog problema s ontološkog aspekta neizostavno vrijedi i za one filozofije koje prihvaćaju različite relativizacije moralnih ishodišta. Svodeći ih poglavito na pred-povijesni ili povijesni obzor društvenih odnosa.

Teorije koje ne prihvaćaju relativizaciju moralnih ishodišta, moraju razmatrati prihvaćena moralna ishodišta kao autonomna obilježja ljudskih bića. I to u odnosu na druga obilježja ljudskih bića. Etičke kategorije moraju biti filozofski razmatrane u odnosu na druga teorijski izdvojena temeljna obilježja naravi ljudskih bića. Moraju biti razmatrane u odnosu na obilježja koja nužno neposredno ne moraju pripadati etičkom području istraživanja. Kao što je to slučaj s filozofijom Johna Rawlsa u kojoj postoji namjera za konstrukciju društvenog ugovora. Analitička potreba za izdvajanjem naravi u teorijama koje se bave ljudskim bićem razlog je zbog kojeg sam ovaj aspekt stavio na prvo mjesto pri pokušaju razmatranja glavnih strukturalnih aspekata Rawlsove teorije. Rawls govori o naravi ljudskih bića sasvim izvjesno i u sasvim jasnom smislu. Kada razmatra ostvarivost konstrukcije društvenog ugovora s obzirom na zamisao o pravednosti kao nepristranosti izražava se na sljedeći način:

*„Napokon, u trećem dijelu smo provjerili je li pravednost kao nepristranost ostvariva zamisao. To nas je prisililo na postavljanje pitanja o stabilnosti i o tomu podudaraju li se međusobno ispravnost i dobro onako kako su definirani. Ta razmatranja ne određuju početno*

---

<sup>12</sup> U *Teoriji pravednosti* Rawls je naznačio moguće evolucionističko tumačenje moralnog obilježja ljudskoga bića. Za razliku od Kanta koji u *Kritici praktičnoga uma* otvorio mogućnost metafizičkog tumačenja istog.

*prihvatanje načela u prvom dijelu argumenta, nego ih potvrđuju (§81). Ona pokazuju da je naša narav takva da omogućuje provođenje prvobitnog izbora. U tom smislu možemo reći da ljudska vrsta ima moralnu narav.*“<sup>13</sup>

Rawls zaključno pokazuje u završnim napomenama o opravdanju da su načela pravednosti izvedena iz ideala osobe, dakle konstruktivistički, a ne iz ljudske naravi, ali da ta načela nisu proturječna ljudskoj naravi, nego da ljudska narav dopušta provođenje tih načela, da je s njima suglasna, da prirodna određenja čovječanstva nisu tome protivna – i zato u tom smislu mogli bismo reći da vrsta ima moralnu narav. Rawls odbacuje kartezijevsko utemeljenje iz samoevidentnih načela i naturalističko objašnjenje koje iz ne-moralnih, izvan-moralnih pojmova izvodi moralne pojmove. *Teorija pravednosti* je dio racionalnog izbora, to je konsenzusna teorija pravednosti. Čak se Rawls poigrava i kaže kontingentna – ono što su strane dogovorile u nepristranoj poziciji izvornog položaja.

No možda ipak nije izlišno slijedeće pitanje: Može li se Rawlsovo razmatranje o naravi ljudskih bića i njegova kantovska interpretacija uopće nazvati ontološkim aspektom njegove teorije?

Definicije ontologije u općeprihvaćenim i priznatim rječnicima filozofskih pojmova međusobno neprijeporno prihvaćaju sljedeće: 1. Filozofska disciplina koja se bavi naravi bića. 2. Skup pojmova i kategorija u subjektivnom području ili domeni koja pokazuje njihova obilježja i relacije među njima.

Izvjesno je dakle da se ontologija bavi naravi bića. Budući da su ljudska bića također bića, onda možda ne bi moralo biti proturječno da se ontologija može baviti i naravljom ljudskih bića. Ako se neka teorija bavi ljudskim bićima, onda bi možda bilo moguće tražiti neka obilježja ljudskih bića koja bi se, barem donekle i to isključivo samo u konstruktivističkom smislu, mogla nazvati obilježjima koja možda upućuju na ontološka obilježja bića. Odnos ontološkog i metafizičkog aspekta razmatranja preko naznaka primjera u Platonovim i Aristotelovim filozofemima već sam u ovom uvodu naznačio. No dodatno, zbog naknadnog pojašnjenja, naznačujem i sljedeće: Filozofija matematike može autonomno razmatrati ontološki aspekt modusa opstojnosti apstraktnih matematičkih entiteta, neovisno o njihovom mogućem metafizičkom utemeljenju. Tada se bavi skupom pojmova i kategorija u

---

<sup>13</sup> „Finally we checked to see in the third part if justice as fairness is a feasible conception. This forced us to raise the question of stability and whether the right and the good as defined are congruent. These considerations do not determine the initial acknowledgment of principles in the first part of the argument, but confirm it (§81). They show that our nature is such as to allow the original choice to be carried through. In this sense we might say that humankind has a moral nature.” John Rawls *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999, str. 508.

subjektnom području ili domeni koja pokazuje njihova obilježja i relacije među njima. Logičkom analizom, npr. od Fregea do Gödela, rekao bi Rawls. Sličan način bavljenja traži Rawls za moralnu teoriju u *Neovisnosti moralne teorije*. Ovo Rawlsovo bavljenje je u ovom, sasvim izvjesnom smislu, neovisno o metafizičkom aspektu posebnih filozofema. Poput npr. Aristotelova ili Platonova. No što je s Kantovom filozofijom? Zar Kant ne spominje riječ „metafizika“ u samom naslovu svoga djela *Metafizika čudoređa*? Traži li stoga Rawls i neovisnost o bilo kakvom metafizičkom pa onda i o ontološkom aspektu Kantove filozofije moralnosti u svojoj *Neovisnosti moralne teorije*? Na ova moguće zbunjujuća pitanja dajem sljedeći odgovor: Kant u svojoj filozofiji nije odgovarao na metafizička pitanja o Bogu, o apsolutnom biću i o zadnjem počelu svega. U *Kritici čistoga uma* iskazao je da se transcendentalno domišljeni pojmovi rabe pri istraživanju obilježja svih postojećih bića bilo kojega modusa opstojnosti. Ali da ovako domišljeni pojmovi nisu za daljnju transcendentalnu uporabu. Znanosti nije zadatak istraživanja, niti može odlučiti o metafizičkom pitanju o zadnjem počelu svega. Kant rabi riječ „metafizika“ u smislu isticanja da posebne znanstvene discipline nisu dovoljne da bi objasnile činjenicu moralnosti ljudskih bića. Za to je potrebna filozofija. Ovo nije vrijedilo samo u Kantovo vrijeme, nego vrijedi sve do danas. Kant je uporabom riječi „metafizika“ posebno istaknuo potrebu za filozofskom refleksijom o moralnosti. No time nije poistovjetio ni filozofiju s metafizikom, ni metafiziku s ontologijom. Moguće je, naravno, osporiti ovo tumačenje i ustvrditi da je Rawls u *Neovisnosti moralne teorije* tražio neovisnost i od Kantove filozofije, budući je ona metafizička. No cijena koju bi tada platili bila bi prevelika: Nemoguća bi bila kantovska interpretacija Rawlsove filozofije. Interpretacija na kojoj Rawls uznastoji, te pri tom misli da može odbaciti Kantov transcedentalizam. Rawls polazi od osnovne strukture društva kao subjekta za koji konstruira ideal racionalne osobe.

Pravednost sam nazvao etičkom kategorijom u kontekstu Rawlsove etičke refleksije o moralnom obilježju kao obilježju ljudskog bića. Etiku razumijevam nadam se u skladu s aristotelovski orijentiranom definicijom kao filozofsku disciplinu čiji je uži predmet razmatranja moralnost ljudskih djelovanja.

Filozofsko razmatranje zasigurno trebamo pojmiti u smislu težnje za razboritošću, te u smislu težnje za istinom. Mislim da ove težnje uključuju i težnju za istraživanjem područja filozofskih ideja. Ideja koje su prisutne u povijesnom tijeku filozofije. Poput ideje o pravednosti i ideje o društvenom ugovoru. U ovom smislu, nadam se onako kako ih je razmotrio Rawls, posložio sam u sadržaju ovog rada ove teme odmah iza poglavlja o određenju naravi ljudskih bića. No ne iz razloga što bi one bile manje važne, nego iz razloga

što je razmatranje njihova zasnivanja filozofska metodološka potreba. Analitičko kritičko razmatranje povijesno filozofski nastalih ideja o pravednosti omogućile su Rawlsu razmatranje o konsenzusom prihvatljivom poimanju pravednosti, a analitičko kritičko razmatranje povijesno filozofski nastalih ideja o društvenom ugovoru omogućile su mu ideju o konstrukciji društvenog ugovora. Ideju o konstrukciji utemeljenoj na konsenzusom prihvatljivom poimanju pravednosti. Slijedila je njegova teorijska sinteza ovih ideja utemeljena na misaonom pokusu u prvobitnom položaju. Pod uvjetima vela neznanja. Sinteza za koju se nadam pokazati da je posebno vrijedan Rawlsov doprinos kako filozofiji moralnosti, tako i teoriji društvenog ugovora. Odnos moralnosti i racionalnosti izdvojio sam kao posebno pod-poglavlje iz više razloga. Prvi razlog je činjenica što se je sam Rawls u *Teoriji pravednosti* posebno bavio ovom temom u dva pod-poglavlja pod naslovima: „*Priroda argumenta za poimanja pravednosti*“ i „*Rasuđivanje koje vodi do dva načela pravednosti*“.<sup>14</sup> Drugi razlog je činjenica da logička formalnost nedvojbeno pripada sadržaju pojma racionalnosti. Treći razlog je što Rawls na više mjesta u svojim djelima spominje racionalnost kao sredstvo za postizanje teorijskog konstrukta utemeljenog na refleksiji o pravednosti. Četvrti razlog je činjenica da uzeto samo za sebe racionalno rasuđivanje dosljedno može voditi ne samo do načela pravednosti, nego i do rezultata suprotnih načelima pravednosti. Peti razlog je činjenica da je Rawls razlikovao formalnu racionalnost, općenito utemeljenu poglavito na logičkim pravilima izvođenja, od razboritosti, općenito neizostavno usklađene s logičkim pravilima izvođenja, ali i posebno određenu utemeljenjem na odnosu moralnosti i društvenosti. Nema naime razboritog razloga koji bi mogao biti iracionalan, no nije svaki racionalni razlog ujedno i razborit razlog. Rawls je ustvrdio da društveno postupanje usuprot pravednosti ne može biti društveno razborito postupanje. Pod-poglavlje o političkim i ekonomskim aspektima društvenosti zasluživalo je posebno razmatranje također iz više razloga. Pod pojmom „dobro“ obuhvaćene su u Rawlsovoj teoriji sve vrste primarnih društvenih dobara. Od raspoloživih prirodnih resursa, institucionalno pravno reguliranih civilizacijskih i kulturnih dostignuća, do socijalnih osnova samopoštovanja osoba kao društvenog moralnoga dobra. Način raspodjele materijalnih dobara dobivenih korištenjem prirodnih resursa jedna je od središnjih tema Rawlsove teorije društvenog ugovora.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> John Rawls, *A Theory of Justice. The Nature of the Argument for Conceptions of Justice. The Reasoning Leading to the Two Principles of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 102, 130.

<sup>15</sup> Klasične teorije društvenog ugovora legitimiraju samo politički autoritet, a ne postavljaju pitanje legitimnosti raspodjele društveno stvorenih dobara. Ovo je Rawlsova novina. Rawls u uvodu *Teorije pravednosti* jasno ističe ovu svoju novinu i razliku prema drugim teorijama društvenog ugovora.



Nije ugovor iz moralnosti, nego je ugovor pristanak, forma moralnosti. Institucionalna regulacija društvenih odnosa, ostvarena pravnim propisima utemeljenim na konsenzusom prihvaćenom poimanju pravednosti, u prvom je redu sredstvo za ostvarenja životnih planova građana. Građana koji su osobno, ali ne i društveno, u cijelosti samostalne osobe. U cijelosti osobno samostalne u smislu slobodnog određenja vlastitoga poimanja dobra kao poželjnog životnog cilja, no i ograničene razboritošću zajednički donesenih odluka o društvenom dobru u demokratskim oblicima društvenih načina odlučivanja. Navlastito samopoštovanje svake osobe pri tom je u Rawlsovoj teoriji najznačajnije društveno dobro. Pravednost postupaka zajamčenih proceduralnim propisima društvenih institucija zasigurno doprinosi samopoštovanju svake osobe, a suprotni postupci zasigurno ih poništavaju. U ovom pod-poglavlju pokušao sam pokazati način na koji je Rawls nastojao zajamčiti maksimalno ostvarenje nužnog minimuma pristupa i raspodjele temeljnih društvenih dobara svim građanima uz pomoć ugovora prilagođenog moralnim načelima izvedenim iz pretpostavljenog zajedničkog im osjećaja za pravednost. Nastojao sam također pokazati kako autonomna etička kategorija, kao pojmovni izraz o pretpostavljenom moralnom obilježju ljudskog bića, teorijski mora biti razmatrana u odnosu na druga osnovna pretpostavljena obilježja ljudskog bića. Obilježja koja su pretpostavljena također nezavisna od autonomnosti samog moralnog obilježja. Autonomija bilo kojeg od odnosnih obilježja pretpostavljena je određena autonomijama ostalih. Tako slobodu ne možemo svesti na pravednost, a racionalnost na društvenost. No racionalan teorijski postupak počiva na razmatranju međusobnih odnosa istaknuto pretpostavljeno važnih obilježja ljudskog bića. Važnih za konstrukciju društvenog ugovora. Stoga mora promotriti njihove međusobne teorijske sveze. U slučaju razmatranja Rawlsove teorije radilo se je o razmatranju odnosâ pravednosti, slobode, društvenosti, volje, racionalnosti, egoizma i altruizma. Stoga su u ovom radu uslijedila razmatranja moralnosti u odnosu na društvenost, jednakost, slobodu i racionalnost kao posebna pod-poglavlja. U pod-poglavlju o odnosu moralnosti i slobode nastojao sam izdvojiti Rawlsovo poimanje, te ga usporediti s klasičnim liberalističkim negativnim određenjem iste. Odbacivanje nadindividualnih dužnosti koje nisu u službi slobodnog ostvarenja osobe u prvi plan liberalističke misli stavilo je kritičko razmatranje onih društvenih čimbenika koji ograničavaju ili onemogućavaju ovakva ostvarenja. No opisi moralno ispravnih mogućnosti društvenog djelovanja, te obveza za razboritim opravdanjem uplitanja društvenih autoriteta u slobodno djelovanje bilo koje osobe, u Rawlsovoj filozofiji gube prizvuk klasičnog liberalističkog negativnog određenja slobode. Zalaganje za otklanjanjem preprjeka pri ostvarenju slobodna izbora pri pristupu obrazovanju svima, zalaganje za otklanjanjem preprjeka pri mogućnosti

slobodnog ostvarenja kreativna doprinosa civilizacijskom i kulturnom napretku svima, te zalaganje za otklanjanjem prepreka pri ostvarenju društveno korisna rada svima, te zalaganje za otklanjanjem prepreka koje priječe društvenu pomoć onima koji su u najnepovoljnijem društvenom položaju teško da pripadaju negativnom određenju slobode. Naime, nakon Hobbesove usporednice sa slobodnim protokom vode dok ne naiđe na prepreku, odsustvo prepreka slobodi nazvano je negativnim određenjem slobode. Ideja razlikovanja negativne od pozitivne slobode seže do Kanta, a posebno je branjena od strane Isiaha Berlina (1950-1960). Gerald MacCallum (1967) je nastavio s daljnjom analizom ovoga razlikovanja tvrdeći da treba biti oprezan s ovom dihotomijom. Kakva bi to sloboda bila za koju trebati dobiti odobrenje ili licencu? Drugo značenje riječi licence je: samovoljom. MacCallum također tvrdi da svako ograničenje slobode nije uvijek nesloboda. Bit će slobodan dodati ovoj MacCallumovoj tvrdnji sljedeće: Nesloboda nije ni odsustvo nerealnih, ni „nerealnih“ mogućnosti. Npr: Ja nisam neslobodan zbog toga što sam prometnim ograničenjem spriječen od toga da vozim suprotnim smjerom na jednosmjernoj traci autoceste, kao što nisam neslobodan ni zbog toga što vlastitim krilima ne mogu poletjeti na vrh Velebita. Sve do ograničenja slobode u ime slobode drugih uz pomoć ograničenja samovolje. Uključno i vlastite. Čineći tako samovolju u što je moguće većoj mjeri „nerealnom“.

Teoretičari koji pripadaju klasičnoj liberalnoj tradiciji, poput npr. Humbolta, Spencera i Milla su tipično klasificirani kao oni koji bi odgovorili „ne“ i time branili negativni koncept političkih sloboda. Kritičari koji su kritizirali ovu tradiciju, poput npr. Rousseaua, Hegela i Marxa su tipično klasificirani kao oni koji bi odgovorili „da“ i time branili pozitivan koncept političkih sloboda. Za druge liberalne teoretičare, poput npr. Rawlsa (1991), sloboda nije vrijednost samo kao takva, nego se sve tvrdnje o maksimalnoj ili jednakoj slobodi trebaju interpretirati ne kao doslovne reference na kvantitativno dobro nazvano „sloboda“ (ukupna sloboda), nego kao eliptičke reference o adekvatnosti lista određenih posebnih sloboda ili vrsta sloboda izdvojenih u odnosu na druge vrijednosti<sup>16</sup>

Dakle; Rawlsovo uznastojanje na posebnim slobodama izdvojenim u odnosu na druge vrijednosti, te njegovo aktivno teorijsko zalaganje za promjenu nejednakih vrijednosti tih istih posebnih sloboda, smisao je tvrdnje prema kojoj opisi moralno ispravnih mogućnosti društvenoga djelovanja u njegovoj filozofiji gube prizvuk klasičnog negativnog određenja slobode.

---

<sup>16</sup> Stanovišta iznesena u ovom odlomku preuzeta su iz *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (6.12.2017).

Problem zasnivanja moralne psihologije sam naznačio iz tri razloga. Prvi razlog je činjenica da je u *Teoriji pravednosti* psihološki aspekt društvenih odnosa posebno izdvojen pri konstrukciji četiri stadija društvenog ugovora. Stadiji društvenog ugovora ostvareni su uz pomoć podizanja vela neznanja. Podizanje vela neznanja do cjelovite teorije o pravednosti uključuje i činjenice koje poglavito pripadaju rezultatima istraživanja na području socijalne psihologije. Drugi razlog je tvrdnja prema kojoj se pravednost društvenih odnosa može razvijati preko razumijevanja potencije urođenog nam osjećaja za pravednost. Pri ovom razvoju značajnu ulogu svakako ima odgoj za pravednost. Odgoj za pravednost zajedničko je područje istraživanja odnosnih grana pedagogije i razvojne psihologije. Filozofski aspekt međusobnog odnosa ovih dviju posebnih znanstvenih disciplina u Rawlsovoj teoriji važan je čimbenik pri razvoju kritičke društvene svijesti potrebne za uspješno reguliranje cjelokupnih društvenih odnosa. Odlučujući je npr. u smislu preispitivanja opasnosti od odgojnog prelaska s filozofskog na ideološko. Treći razlog je uporaba argumentacije u prilog određenja psiholoških obilježja u naravi ljudskog bića. Obilježja određenih u rasponu od njegovih egoističkih do njegovih altruističkih obilježja. Filozofska kritička moralna refleksija o ovom rasponu itekako je prisutna u Rawlsovoj teoriji. Naime, upozorio je Rawls, teorijske postavke koje ljudsko biće određuju kao izrazito egoistično biće, te primjere altruizma navode samo kao izuzetke iz pravila, u stalnoj su opasnosti da u krajnjoj posljedici završe u cjelovitom moralnom skepticizmu. Teorijske postavke koje ljudsko biće određuju kao izrazito altruistično biće, te primjere egoizma navode samo kao izuzetke, u stalnoj su opasnosti da završe u cjelovitom utopijskom neuspjehu. Izdvajanje i razmatranje Rawlsovog poimanja raspona ovih odrednica bio je krajnji je cilj detaljnijeg razmatranja istih. U radu sam zbog toga pokušao s konstrukcijom misaonih primjera sličnih Rawlsovom misaonom primjeru poznatom kao „podjela kolača“.

Podrobnije razmatranje problema intuicije imalo je posebno izdvojen cilj. Trebalo je međusobno razdvojiti dvije vrste intuicionističkih teorijskih elemenata. Trebalo je razdvojiti teorijske elemente koje je Rawls kritizirao kao intuicije zdravorazumskih normi prisutnih u utilitarističkim teorijama, od intuicije načela koja je prisutna u njegovoj vlastitoj teoriji. Sadržaj i doseg ovih elemenata u utilitarističkim teorijama trebalo je jasno izdvojiti onako kako ih je protumačio sam Rawls. Posebno stoga što Rawls teorijski ne može odreći intuitivno utemeljen element u vlastitoj teoriji. Ni jedna fundacionalistička etička teorija pa stoga onda ni Rawlova ne može odreći svoj intuitivno prihvaćen fundament. Pokušaji odricanja imaju samo dvije teorijske alternative: Ili upadanje u *regresus ad infinitum*, ili upadanje u moralni relativizam. Trebalo je stoga dati argumentirani osvrt koji je mogao uvjerljivo opravdavati

činjenicu da se je Rawls neproturječno mogao osloniti na intuiciju pravednosti koju je nazvao inteligibilnim osjećajem za pravednost. Posebno je trebalo razmotriti problem intuicije s kantovskog aspekta tumačenja. Trebalo je stoga najprije izdvojiti način na koji je Rawls mogao neproturječno uspostaviti razliku u poimanju intuicije pri konstrukciji vlastite teorije od intuitivnih postavki prisutnih u utilitarističkim teorijama. Izdvajanje ove razlike omogućilo mi je pokušaj objašnjenja neproturječnosti činjenice da se je Rawls mogao braniti od niza prigovora upućenih sa stanovišta moralnog relativizma uz pomoć argumenata koji potvrđuju postojanje autonomno intuitivno pretpostavljenog moralnog fundamenta, te istovremeno kritizirati heteronomnost intuitivnih pretpostavki prisutnih u teorijama utilitarizma. Mislim da je važna Rawlsova argumentacija u prilog tezi da moralni relativizam doduše nudi teorijski opis povijesno uvjetovanih uzroka međusobno različitih poimanja moralnosti, ali ne nudi etički prihvatljivu i moralno neskeptičnu teorijsku alternativu. Ne manje važna je i Rawlsova argumentacija u prilog tezi da utilitaristička intuitivna heteronomnost doduše nudi teorijski opis mogućnosti ostvarenja pojedinačnih ciljeva, ali ne nudi razrješenje problema njihove moralnosti. Ni moralni relativizam ni utilitaristička heteronomija ne nude mogućnost konstrukcije etičke teorije čije kategorije ne bi unaprijed bile poništene proturječnošću povijesnog uvjetovanja njihovih značenja, ili ne bi unaprijed bile poništene proturječnošću njihove heteronomne uporabe.

Utilitarizam je zasigurno utjecajan skup teorija u suvremenim društvima s povijesno dugom demokratskom tradicijom. Suvremena stvarnost svjedoči o tome: heteronomna načela, koja Rawls naziva zdravorazumskim načelima, zajedno s jedinim postojećim temeljnim načelom utilitarizma koji uznastoji na ukupnom zbroju sreće pojedinaca. Pa to i je prednost utilitarizma – račun sreće, dakle upravo utilitarizam se ponosi time što može kvantitativno provjeravati svoje postulate, njegov problem leži drugdje. Moguće je npr. navesti načelo prema kojemu je provedena društvena privatizacija u Republici Hrvatskoj: Treba izabrati najsposobnije obitelji koje će pokrenuti gospodarstvo na korist svim građanima. Naknadna (posljedična) utilitaristička procjena ispravnosti prema korisnosti ovakvog načela sada nije od neke velike pomoći. Npr. nije od velike pomoći s obzirom na naknadno određenje uzroka iseljavanja mladog, obrazovanog i radno sposobnog stanovništva dvadesetak godina kasnije. To zasigurno ne znači da ja ovdje tvrdim, niti da ja ovdje tvrdim da tako nešto ustvrdio Rawls, da su slična heteronomna načela prihvatljiva u razvijenim zemljama s dugom demokratskom tradicijom. Upravo suprotno; u ovoj raspravi pokušao sam naznačiti kako su slična zdravorazumska načela jedan (daleko od toga da bi bio i jedini) od razloga ekonomskih kriza.

Za ekonomske krize, poput one iz tridesetih godina prošloga stoljeća, svakako su daleko više odgovorne razvijene zemlje od onih manje razvijenih.

Utilitarizam je moralna teorija i to jedna od najutjecajnijih moralnih teorija.<sup>17</sup> No njezina utjecajnost ne zaustavlja se samo na etici tijekom povijesti, ili tijekom povijesti filozofije. Npr. u Sjedinjenim Američkim Državama. Utilitarizam se, naravno, može promatrati samo kao mogući neutralni moralni okvir neke ideologije, političkog modela, ili političkoga projekta. Neutralnost utilitarizmu kao moralnoj teoriji osigurava činjenica što nužno ne mora biti vezan uz neki poseban oblik društvene organiziranosti. Utilitarizam ne traži ništa više nego samo najveći mogući zbroj sreće. Stoga ne bi trebao imati ni neke naročite sveze sa suvremenim neoliberalizmom. Neoliberalizam je, kako znamo, sustav *laissez faire* privređivanja.<sup>18</sup> Jedini problem je što utilitarizam, sasvim neproturječno, može poslužiti i kao moralni okvir ideologiji, političkom modelu i političkom projektu kojega nazivamo suvremeni neoliberalizam. Projektu čiju prisutnost zamjećujemo i registramo kao dio globalnoga procesa. Dio dakle sustava ideja koji streme ka objašnjenju kako sustav *laissez faire* donosi korist svima, budući donosi korist uspješnima. To jesu li neuspješni i imali ikada ikakve šanse za uspjeh druga je vrsta pitanja. Svedeno mislim da je utilitarističko poimanje korisnosti i neoliberalističko poimanje slobodnoga tržišta neproturječno ideološki spojivo. Projektivno ideološki spojivo od Sjedinjenih Američkih Država pa sve do globalnih razmjera.

Nastojao sam ukazati na Rawlsovo upozorenje da neki oblici društveno tolerirane samovolje u ime društveno ničim ograničene slobode pojedinaca i/ili društvenih slojeva mogu postati uzrokom odstupanja čak i od proceduralno formalno zahtijevane jednakosti pred zakonom pripadnika međusobno različitih društvenih slojeva. Ova odstupanja svoj najteži oblik poprimaju u cjelokupnoj društvenoj nejednakosti osoba. Društvena nejednakost osoba u ovakvim društvima povezana je s pretjeranom koncentracijom političke moći i utjecaja uskog sloja materijalno povlaštenih osoba. Pretjerani utjecaj pojedinaca i/ili sloja povlaštenih pojedinaca snažno utječe na političke procedure demokratskog odlučivanja, te onda i na procedure institucionalnih odlučivanja. Utjecaj na procedure demokratskih odlučivanja rezultira stanjem demokracije kao prividnog, kulturološki ceremonijalnog „ukrasa“ društva. Prisutni u većim razmjerima slični utjecaji narušavaju samopoštovanje velikog broja nepovlaštenih osoba, ili cjelokupnog sloja nepovlaštenih osoba. Značajno narušavanje

---

<sup>17</sup> „Utilitarizam je jedan od najsnažnijih i najuvjerljivijih pristupa normativnoj etici u povijesti filozofije“ navodi *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>18</sup> *Encyclopedia Britannica* neoliberalizam određuje kao: „ideologiju i politički model koji naglašava vrijednost slobodne tržišne utakmice, a ideologiju kao „oblik društvene ili političke filozofije u kojoj su praktički čimbenici jednako tako istaknuti kao i oni teorijski. To je sustav ideja koje streme ka tome da objasne svijet i da ga promijene“. (18. 11. 2017)

samopoštovanja pripadnika brojno širokih slojeva društva izazva moralnu krizu društva. Moralnu krizu društva obično lokalno prati gospodarska kriza društva. Rawlsova teorija socijalnog liberalizam ponudila je objašnjenje moralnih uzroka gospodarskih kriza. Rawls time nije umanjio niti odrekao značaj ekonomskih uzroka gospodarskih kriza. Krize je pokušao uzrokovno objasniti u njihovoj povijesnoj i društvenoj kompleksnosti.

Filozofske utjecaje na Rawlsovu misao posebno sam izdvojio iz više razloga. Jedan od razloga sastoji se u tome što je Rawls u svojim djelima nedvojbeno jasno ukazao na dijelove teorijskih stanovišta većeg broja autora, komentirajući način na koji su ova stanovišta utjecala na njegovu teoriju. To nije podrazumijevalo potrebu za komentarima cjelovitih filozofskih sustava. Rawls nije interpretator sustavno iskazanih filozofija koji bi se trudio uklopiti svoja stanovišta u iste. Dijelovi filozofskih sustava koji su utjecali na njegova stanovišta, usvojeni su i poglavito razumijevani kao potkrjepljujući argumenti u prilog njegovih vlastitih stanovišta. Nadao sam se izdvojiti Rawlsov navlastiti doprinos pri ovim interpretativnim postupcima. No ovakvi postupci uvijek su popraćeni poteškoćom mogućnosti prigovora iz reda nekoherentnosti. Kada se dijelovi nekih teorijskih cjelina interpretiraju sa stanovišta neke druge teorijske cjeline uvijek postoji opasnost da se interpretirani dijelovi ovih teorijskih cjelina onto-logički ne slažu sa samom cjelinom iz koje su interpretativno izdvojeni. U više navrata trudio sam se pokazati da Rawls nije upadao u ovu poteškoću. S izuzetkom samo jednog slučaja kada je Rawls posegnuo za već gotovom interpretacijom, usvojivši je kao onto-logički neproblematičnu interpretaciju. Radilo se je o prigovoru Kantovoj filozofiji od strane Henryja Sidgwicka. S obzirom na zadanu temu pozornost sam prvenstveno obratio na utjecaje filozofa koji su na Rawlsa značajno utjecali u smislu utjecaja na njegovu filozofiju moralnosti. Nastojao sam također naznačiti utjecaje autora čija djela ne pripadaju području filozofskih istraživanja, ali čiji su rezultati istraživanja na područjima posebnih društvenih znanosti značajno utjecali na Rawlsova stanovišta o društvenom ugovoru.

Postupak koji sam u radu nastojao primijeniti je problematski, a ne kronološki. No problematizirane teme, iskazane u naslovima poglavlja ovog rada, podudarale su se s kronologijom objave Rawlsovih djela. Razlog ovog „podudaranja“ je moje uvjerenje da je *Teorija pravednosti* temeljno Rawlsovo djelo. Značajne dijelove kronološki kasnijih Rawlsovih djela, te značajne dijelove njegovih kasnijih objavljenih predavanja i rasprava, stoga sam mogao pojmiti kao Rawlsov pojašnjavajući odgovor na kritike stanovišta iznesenih u *Teoriji pravednosti*. Opravdanje za ovaj postupak pronalazim prvenstveno u tome što su temeljne etičke postavke Rawlsove teorije sadržane upravo u *Teoriji pravednosti*. Posebnu pažnju nastojao sam usmjeriti na odnos filozofije moralnosti i filozofije društvenog ugovora.

Kasniji utjecaji na Rawlsovu misao izdvojeni su odjelito kao i u sklopu razmatranja Rawlsovih odgovora kritičarima. Mislim da su Rawlsovi odgovori na ove kritike u prvom redu označili njegovu motivaciju za dodatnim pojašnjenjem i preciznijom formulacijom njegovih stanovišta. No označili su i utjecaj kritika na njegova stanovišta. Posebno su označili utjecaj kritika na njegova stanovišta upućenih od strane Joshue Cohena i Jurgena Habermasa. U radu sam nastojao izdvojiti zapravo usku granicu razmjera ovih utjecaja. Nastojao sam pokazati kako je veliki dio Rawlsovih kasnijih pojašnjenja daleko više poslužio preciznijim formulacijama stanovišta iznesenih u *Teoriji pravednosti*, nego što je Rawls doista mijenjao vlastita teorijska stanovišta pod utjecajem kritika. Nastojao sam dakle pokazati kako su konstrukcijski elementi njegove teorije društvenog ugovora nepromjenjivo ostali utemeljeni na njegovoj filozofiji moralnosti. Onako kako su pojmljeni i provedeni u *Teoriji pravednosti*. Nesporna je činjenica da kasnija Rawlova djela ne mogu biti svedena na njegov odgovor kritičarima. Odgovor kritičarima samo je manji dio njihovog sadržaja. Ona zasigurno predstavljaju daleko više. Posebno s aspekta razmatranja filozofije politike. Nastojao sam izdvojiti one dijelove ovih kasnijih djela koji svjedoče o nepromjenjivosti ovog temelja. Za samo uvjerljivije argumentiranu naznaku o tome trebalo je posebno poglavlje ovog rada.

Bibliografski podaci o kritičkim osvrtima na Rawlsovu teoriju navode više od dvije i pol tisuće kritičkih osvrta poduzetih do danas. Nastojao sam posvetiti podrobniju tematsku pažnju rasponu ovih kritika. Mislim da je ova pažnja bila dovoljna za veliku većinu ovih kritika, budući su prethodne Rawlsove rasprave i njegovi odgovori prethodnim kritikama već unaprijed poglavito odgovorile na iste. Kada sam mislio da neke od njih Rawls unaprijed nije predvidio poslužio sam se Rawlsovskim odgovorima. Nadam se u skladu s Rawlsovom filozofijom. U zaključku ovog rada izrazio sam vlastita stanovišta s obzirom na važnost zadane teme.

U radu postoji određen broj navoda. Poglavito iz Rawlsovih djela. Navodi su mi bili nužni kao raspoloživo najuvjerljiviji način potkrjepe kako stanovišta koja sam izdvojio te sam ih pokušao analizirati i komentirati doista i jesu stanovišta autora koje sam spominjao. Time sam nastojao obesnažiti moguće prigovore iz reda nerazumijevanja ili pogrešnog tumačenja. Navode iz Rawlsovih djela navodio sam poglavito u vlastitom prijevodu. Iz razloga što su Rawlova djela samo manjim dijelom prevedena na hrvatski jezik. U napomenama sam navodio engleske originale ovih prijevoda. Iz dva razloga. Prvi razlog je bila moja namjera obesnaženja mogućih prigovora iz reda pogrešnog prijevoda. Ovako se može usporediti prijevod s originalom. Drugi još značajniji razlog bila je činjenica da bez navođenja izvornika na engleskom jeziku ne bi bio u mogućnosti ukazati na različitost termina koje je Rawls

uporabio pri određenju značenja važnih pojmova njegove teorije. Terminološke razlike i značenja njihovih uporaba inače bi ostale kontekstualno nezahvatljive. Time bi i sam pokušaj analize Rawlsovih stanovišta podlijegao mogućim prigovorima iz reda proizvoljnosti tumačenja.

U radu postoji sedamnaest posebno izdvojenih pitanja. Ovaj rad može se pojmiti kao pokušaj odgovora na ova pitanja. U literaturi sam naveo autore i djela koji se u radu spominju. Za iscrpnije podatke o imenima preko tisuću autora koji su se bavili Rawlsovom teorijom o pravednosti postoji 1982. godine objavljena posebna knjiga.



## 1.

## NARAV LJUDSKOGA BIĆA

Određenja o naravi ljudskoga bića pretpostavke su filozofskih razmatranja kompleksnosti koju nazivamo društvenom organizacijom. Kompleksnost oblika društvenih organizacija uvjetno možemo nazvati njihovim strukturama.<sup>19</sup> Najuočljiviji elementi ovih „struktura“ svakako su pripadajuće im institucije. No institucije ne bi mogle biti ni razumljene, ako prethodno ne bi mogla biti opisno odredljiva njihova društvena funkcija. Društvena funkcija institucija regulatorna je funkcija društvenih odnosa. Regulatorna funkcija društvenih odnosa uređuje međusobne odnose društvenih slojeva, međusobne odnose osoba koje pripadaju određenom društvenom sloju te međusobne odnose osoba koje pripadaju međusobno različitim društvenim slojevima. Međusobno različiti slojevi društva prepoznati su po društvenom statusu pripadajućih im osoba. Društveni status osoba određen je poglavito njihovim ekonomskim prilikama, stupnjevima obrazovanja, zanimanjima te pravima i dužnostima koja im određuju društvene institucije. Prava i dužnosti koje im određuju društvene institucije normirane su sustavom pravnih propisa. Sustav pravnih propisa u suvremenim građanskim društvima započinje s ustavom normiranim određenjima, a koherentno završava s normiranjem propisa koji razrješuju sporove među osobama i sporove osoba s društvom. Sustav pravnih propisa ustanovljen je prema određenim načelima. Ova načela predmet su filozofskih razmatranja koja poglavito pripadaju filozofiji prava. Dio takvih filozofskih razmatranja pripada ujedno području etičkih razmatranja. Odnosno; onaj dio filozofije prava koji propituje načela sustava pravnih propisa s aspekta moralnosti zasigurno pripada području etičkih razmatranja. Područje etičkih razmatranja posebna je filozofska disciplina čiji je uži predmet razmatranja moralnost ljudskog djelovanja. Moralnost ljudskog djelovanja u predmet razmatranja neizostavno uključuje ljudsko biće, budući je moralnost jedno od obilježja ljudskoga bića.

Regulatorna funkcija institucija, tj. uređivanje ljudskih djelovanja, društveni je proizvod u kojem u većoj ili manjoj mjeri sudjeluju osobe koje sačinjavaju društvo. Svaka od osoba na koju se društvene institucije funkcionalno regulatorno odnose ljudsko je biće. Svako ljudsko biće zasebna je i neponovljiva osoba. Činjenica da zasebne i neponovljive osobe stupaju u međusobne odnose u okvirima kompleksnosti koju nazivamo društvo zahtijeva opisno razumijevanje ovih odnosa. Razumijevanje funkcije odnosa u društvenim okvirima nije moguće bez teorijskog objašnjenja. Drugačije rečeno; razumijevanje činjenice da ljudska bića

---

<sup>19</sup> Pod „strukturom“ ovdje ne mislim isključivo samo na one strukturalne elemente koje općenito izdvaja filozofija strukturalizma.

stupaju u međusobne društvene odnose uključuje iskaze koji sadrže pojmove čija su značenja kontekstualno određena semantikom objašnjajućih teorijskih iskaza.<sup>20</sup> Semantika objašnjajućih teorijskih iskaza na ovaj je način u značajnoj mjeri prisutna u opisu činjenice da ljudska bića stupaju u međusobne odnose koje nazivamo društvenim odnosima.<sup>21</sup> Rawlsova teorija koja pokušava razumjeti i objasniti ovu činjenicu sadrži posebne iskaze kao polazne iskaze svog objašnjenja. Polazni iskazi teorijskog objašnjenja prethodno spomenute činjenice argumentirani su u smislu potkrjepljujuće argumentacije u prilog izdvajanja posebnih obilježja ljudskog bića. Obilježja za koja se u teoriji tvrdi da utemeljuju njezine polazne iskaze. Drugačije rečeno; argumentacija u prilog opisnog razumijevanja činjenice da osobe stupaju u društvene odnose pod teorijskim je objašnjajućim kontekstom. Teorijski objašnjajući kontekst odgovara na pitanje o razlogu činjeničnog događaja. Odnosno; način Rawlsovog odgovora na pitanje zašto osobe stupaju u međusobne društvene odnose zahtijeva analizu konteksta njegove teorije. Analiza konteksta treba izdvojiti polazne iskaze teorijskog objašnjenja. Teorijski kontekst u kojem su ovi iskazi polazni iskazi u Rawlsovu slučaju pripadaju određenjima čiji temeljni pojmovi uključuju moralnost, racionalnost, slobodu i društvenost. Teorijski kontekst isključuje *circulus vitiosus* kontekstualnog razumijevanja i objašnjenja činjenica.

Govoreći o neovisnosti „pravednosti kao nepristranosti“ o posebnim željama i interesima pojedinaca Rawls ovo određenje pravednosti metaforički naziva „arhimedovskom točkom“. Polaznim uporištem za procjenjivanje društvenog sustava neovisnim o „apriornim razmatranjima“. Osjećaj za pravednost određuje kao temelj argumenta u prilog tvrdnji o mogućnosti zasnivanja političke moralne suglasnosti.<sup>22</sup>

*„Ishod ovih razmatranja je da pravednost kao nepristranost nije u milosti, takoreći, postojećih želja i interesa. Ona postavlja arhimedovsku točku za procjenjivanje društvenog*

---

<sup>20</sup> Pod „iskazima“ mislim na sudove tradicionalno definirane kao semantički smislene sveze među pojmovima. Pod „pojmovima“ mislim na temeljan logički oblik definiran kao bit predmeta misli. Pod „kategorijama“ mislim na logičkom apstrakcijom dobivene najviše pojmove koji nemaju viši rodni pojam koji bi ih opsegom sadržavao (*genus proximum*). Pod „kontekstualnošću“ mislim na strukturu teorijskih sustava u kojima značenja pojmova semantičkom smislanošću relacijski ovise jedna od drugih.

<sup>21</sup> Odbacujem tezu suvremenog redukcionističkog empirizma prema kojoj je moguće razlikovati opisni jezik promatranja koji je neovisan o jeziku teorija. To nije moguće ni u prirodnim znanostima. Još manje je moguće u društvenim znanostima u kojima je utjecaj filozofskih postavki daleko više neposredno zamjetljiviji.

<sup>22</sup> „*Sense of justice*“ prevodim kao „osjećaj za pravednost“ iz razloga što je to već učinjeno u nekim prijevodima Rawlsovih spisa na hrvatski jezik. „*Justice as fairness*“ prevodim kao „pravednost kao nepristranost“. Rrečenica: „Pravednost pojmljena kao nepristranost“ iskazuje da je riječ pravednost uporabljena u značenju ne biranja strana, dok rečenica: „Pravednost pojmljena kao pravičnost“ ne iskazuje ništa osim tautologije da pravednost jest pravičnost. Dictionaries24.com (9.12.2017) „pravednost“ i „pravičnost“ navodi kao sinonime u hrvatskome jeziku. Podrobnije određenje značenja koja ovi izrazi imaju u kontekstu Rawlsove filozofije bit će navedeno nešto kasnije.

*sustava bez prizivanja apriornih razmatranja. Dugoročni cilj društva je postavljen u svojoj glavnoj crti bez obzira na posebne želje i potrebe njegovih sadašnjih članova ... U namjeri pronalaženja arhimedovske točke nije nužno pozivati se na apriorna ili perfekcionista načela. Pretpostavljajući određene opće želje kao što je želja za primarnim društvenim dobrima i uzimajući kao temelj suglasnost koja bi bila postignuta u odgovarajuće definiranoj početnoj okolnosti, možemo postići neophodnu neovisnost o postojećim okolnostima. Izvorni položaj je tako određen da je jednoglasnost moguća; rasuđivanja bilo koje osobe su tipična za sve. Štoviše, isto će važiti za promišljene sudove građana pripadajućih dobro uređenim društvima učinkovito reguliranih načelima pravednosti. Bilo tko od njih ima sličan osjećaj za pravednost i u ovom smislu je dobro uređeno društvo homogeno. Politički argument se poziva na ovaj moralni konsenzus.*<sup>23</sup>

Iz navoda je razvidno da iskaz o pravednosti kao nepristranosti ne zahtijeva prethodna razmatranja i postavke (apriorna ili perfekcionista načela) te da je on stoga polazni iskaz. Općenitije razumijevanje ove činjenice zasigurno uključuje barem još i racionalnost, slobodu i društvenost. Sloboda i pravednost uključuju jednakost. Jednakost je uključena i inteligibilnošću osjećaja za pravednost koji temeljni iskaz o pravednosti kao nepristranosti. Teško da je inteligibilno ono što isključuje racionalno. Zbog toga je Rawlsov osjećaj za pravednost zapravo smisao za pravednost, a ne npr. emocija za pravednost. Kao što je kod Kanta inteligibilni fakat uma mogućnost da volja sebe prepozna kao dobru volju – na transcendentalnom području istraživanja. Transcendentalno područje istraživanja u *Kritici čistoga uma* i u *Kritici praktičkoga uma* zasigurno nije iracionalno područje istraživanja. Dokazivati posebno da je doista tako bilo bi izlišno. Slično je i s odnosom pojmova „razborito“ i „racionalno“ u odnosu na iracionalno. Teško naime da ima razboritosti koja je iracionalna. Kao što teško također da je svaka racionalnost ujedno samim tim i razborita. Npr. Sagraditi nuklearnu elektranu na hrvatskom dijelu jadranske obale nije razborito, budući

---

<sup>23</sup> Prijevod moj. Usp. original: „The upshot of these considerations is that justice as fairness is not at the mercy, so to speak, of existing wants and interests. It sets up an Archimedean point for assessing the social system without invoking a priori considerations. The long range aim of society is settled in its main lines irrespective of the particular desires and needs of its present members .... In order to find an Archimedean point it is not necessary to appeal to a priori or perfectionist principles. By assuming certain general desires, such as the desire for primary social goods, and by taking as a basis the agreements that would be made in a suitably defined initial situation, we can achieve the requisite independence from existing circumstances. The original position is so characterized that unanimity is possible; the deliberations of any one person are typical of all. Moreover, the same will hold for the considered judgments of the citizens of a well-ordered society effectively regulated by the principles of justice. Everyone has a similar sense of justice and in this respect a well-ordered society is homogeneous. Political argument appeals to this moral consensus.“ John Rawls *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 231- 232.

Hrvatska u sasvim izvjesnom smislu gospodarski ovisi od turizma. Ali je to izvjesno racionalno sa stanovišta nuklearnog lobbyja koji ju je tijekom ratnih godina uporno zagovarao, budući svi stručni pokazatelji izvjesno racionalno pokazuju jeftiniju tehnološku izvedivost građenja nuklearnih elektrana na morskoj obali. Dakle; to da svaka racionalnost nije ujedno i samim tim i razboritost, ne čini razboritost nimalo iracionalnom. Rawls svakako razlikuje razborito i racionalno kao dva međusobno različita pojma. Elementarna logika uspoređuje pojmove prema opsegu i sadržaju. One pojmove koji imaju djelomično zajednički opseg i djelomično zajednički sadržaj naziva ukriženim (interferirajućim) pojmovima. Djelomice zajednički opseg pojmovi „razboritost“ i „racionalnost“ imaju preko toga da svaka racionalnost nije ujedno i razboritost i da nijedna razboritost nije iracionalna. Zajedničko obilježje sadržano i u jednom i u drugom pojmu je logika. Nema naime racionalnosti koja bi bila nelogična, kao što nema ni razboritosti koja bi bila nelogična. Time je, rekao bi Kant, formalnost elementarnog dijela formalne logike u ovom slučaju iscrpljena. Razboritost je nužna za moralnu homogenost dobro uređenog društva. Moralna homogenost omogućuje moralni konsenzus. Politički argument poziva se na ovaj moralni konsenzus.

No pravednost kao nepristranost arhimedovska je točka za procjenjivanje društvenog sustava bez prizivanja apriornih razmatranja. Arhimedovska točka zasigurno je uporišni iskaz ove procjene. Budući nikakva smisljena procjena društvenog sustava nije moguća bez razumijevanja međusobnih odnosa pripadajućih mu osoba te bez razumijevanja stupnja i vrste regulatornosti pripadajućih mu institucija, polazni iskaz o pravednosti kao nepristranosti u funkciji je razumijevanja istih. Procjena društvenih sustava, tvrdi Rawls, mora biti donesena s teorijskog stanovišta koje je nezavisno od posebnih želja i potreba konkretnih osoba pripadajućih određenom konkretno ostvarenom društvenom sustavu. Stupanj teorijske apstrakcije zahtijeva da polazni iskaz ne smije uvažiti ni jednu od ovakvih posebnih želja i potreba. Odnosno; polazni iskaz mora biti nepristran u odnosu na njih. Nepristranost je nužna za procjenu, a procjena je nemoguća bez razumijevanja.

Teorijsko stanovište koje iz razloga nepristranosti mora apstrahirati od posebnih želja i potreba konkretnih osoba, ne može apstrahirati i od općenito važeće činjenice da u bilo kojem obliku društvenih sustava nužno postoje želje i potrebe njihovih pripadnika. Sâmo uvažavanje činjenice o postojanju želja i potreba pripadnika društava nezavisno je od bilo koje posebne želje i potrebe bilo kojeg konkretnog pripadnika bilo kojeg od društava. Stupanj teorijske apstrakcije zaustavljen je na razini koja je općevažeca za sve: Osobne želje i potrebe postoje u svim društvima. Apstrahiranje i od ove društvene činjenice onemogućilo bi razumijevanje bilo kojeg od ovih društava. Onemogućeno razumijevanje društva onemogućilo bi i bilo

kakvu smislenu procjenu o njemu. Polazni iskaz procjene stoga mora uvažiti da želje i potrebe osoba u društvenom sustavu općenito postoje. Općenito vrijedi: Uvažavanje općevažeće činjenice o društvu nužno je za njegovo teorijsko razumijevanje. Time je otvorena teorijska pretpostavka za mogućnost njegove smislene i nepristrane procjene. Odnosno; teorijski nepristrano i općenito uvažavanje postojanja želja i potreba nužno je za procjenu društava te dovoljno za otvaranje mogućnosti donošenja procjene s određenog teorijskog stanovišta. Dio je razumijevajućeg teorijskog opisa bilo kojeg konkretnog društvenog sustava.

No polazni teorijski iskaz u funkciji procjene društva mora sadržavati i mjeru procjene. Nema, naime, takve smislene procjene društva koja bi mogla biti bez bilo kakve mjere (kriterija) procjene. Nepristranost kao nezavisnost od posebnih želja i potreba teorijski otvara ovu mogućnost. Mogućnost teorijskog određenja mjere procjene. Pravednost zasigurno smisljeno uključuje nepristranost. Pravednost mora biti nepristrana.

(1) Kakva bi to inače uopće smisljeno mogla biti pristrana pravednost?

Mjera procjene društva u Rawlsovoj filozofiji teorijski je određena uz pomoć pravednosti i nepristranosti – polaznim iskazom o pravednosti kao nepristranosti. Rawlsova odluka o pravednosti kao nepristranosti u smislu teorijske mjere koja omogućuje procjenu društvenih sustava morala je sadržavati argumentirano teorijsko objašnjenje. Bez ovog objašnjenja njegova odluka bi trpjela ozbiljan prigovor iz reda proizvoljnosti teorijske odluke. Odnosno; Rawls je morao podastrijeti potkrjepljujući argument u prilog izdvajanju iskaza o pravednosti kao nepristranosti u smislu polaznog iskaza za procjenu društvenih sustava. Argument pronalazimo sadržan u kontekstualnom objašnjenju njegovih teorijskih postupaka. Teorijski argument morao je razvidno pokazati da je polazni iskaz o pravednosti kao nepristranosti dovoljan za samu procjenu društvenih sustava. Kontekstualno objašnjenje uloge iskaza o pravednosti kao nepristranosti u smislu mjere uz pomoć koje treba procjenjivati društvene sustave moralo je sadržavati argument suglasnosti. Argument suglasnosti oslonjen je na postupak čiji je rezultat izdvojio zajednički društveni osjećaj za pravednost. Naime, suglasnost o pravednosti potencijalno je društveno omogućen razvoj osjećaja za pravednost, budući će bilo koji građanin pripadnik dobro uređena društva imati sličan osjećaj za pravednost. Sam potkrjepljujući argument za teorijsku odluku o polaznom iskazu procjene jest Rawlsov misaoni pokus.<sup>24</sup> U ovdje promotrenom navodu Rawls ovaj misaoni pokus u

---

<sup>24</sup> Misaoni pokus u smislu izvođenja potkrjepljujućeg teorijskog argumenta uobičajeno je sredstvo argumentacije kako u filozofiji tako i u posebnim znanostima.

jednoj rečenici spominje kao odgovarajuće definiranu početnu okolnost neovisnu o posebnim okolnostima, a u sljedećoj rečenici ga spominje kao početni položaj.

Iz analize prethodnog navoda razvidno je da je „arhimedovska točka“ za procjenu društvenog sustava omogućena temeljem izdvajanja osjećaja za pravednost.

Pobliže odredimo ulogu konteksta pri određenju značenja nekih temeljnih pojmova Rawlsove teorije, budući smo se na njegovu objašnjavajuću ulogu u ovom smislu već prethodno pozivali.

Govoreći o osjećajima od kojih su neka moralni osjećaji, Rawls svoje razmatranje povezuje s našim osobnim osjećajem vlastite vrijednosti.<sup>25</sup> Osjećaj vlastite vrijednosti povezan je s našom naravi koja teži k samoostvarenju. Nedostaci u ponašanju rezultiraju nemogućnošću društvene potvrde osjećaja vlastite vrijednosti.

*„Sada su i kajanje i sram samo-odnosni, ali sram povlači jednu posebnu intimnu svezu s našom osobom i s onim o čemu ovisimo pri potvrdi osjećaja vlastite vrijednosti. Također, sram je ponekad moralni osjećaj, a načelo ispravnosti se navodi kao ono što ga razumijeva. Moramo pronaći objašnjenje ovih činjenica. Napravimo razliku između stvari koje su dobre u prvom redu za nas (za onoga tko ih posjeduje) i obilježjâ naše osobe koja su dobra kako za nas tako i za druge. Ova dvije razdiobe nisu iscrpne, ali ukazuju na značajnu suprotnost. Tako su robe i stvari u posjedu (ekskluzivna dobra) ona dobra koja su poglavito dobra za one koji ih imaju i koji ih koriste, a za druge su ona to samo posredno. S druge strane, mašta i umnost, ljepota i milost, kao i druge prirodne sposobnosti i obdarenosti određene osobe su također dobra i za druge: U njima osim nas uživaju i naši suradnici kada su one izražene i izvršene na odgovarajući način. One uobličuju humano značenje za međusobno dopunjujuće aktivnosti u kojima se osobe ujedinjuju i uživaju u ostvarenju vlastite naravi i naravi drugih.... Poučno je zamijetiti razliku između osjećaja moralnog srama i krivice. Iako oba osjećaja mogu biti izazvana istim postupkom, ona nemaju isto objašnjenje. Zamislimo npr. nekoga tko vara, ili je podlegao kukavičluku, te nakon toga osjeća krivnju i sram. On osjeća krivnju budući je postupio protivno svom osjećaju ispravnosti i pravednosti .... On se također osjeća posramljeno stoga što njegovo ponašanje nije postiglo dobro samosvladavanja, te sebe smatra nedostojnim u odnosu na svoje suradnike od čije potvrde ovisi njegov osjećaj vlastite vrijednosti.“<sup>26</sup>*

---

<sup>25</sup> Sijedeće Mc Dugallovo određenje emocija: „Emotions as the most general name for the affective aspect of mental processes“ [W. Mc Dugall. *An Introduction to Social Psychology* Methuen, London 1908, str. 124], Rawls usvaja u poveznici s vlastitim razmatranjem moralnih emocija.

<sup>26</sup> Prijevod moj. Usp. original: „Now both regret and shame ore self-regarding, but shame implies an especially intimate connection with our person and with those upon whom we depend to confirm the sense of our own worth. Also, shame is sometimes a moral feeling, a principle of right being cited to account for it. We must find

Iz navoda je neposredno zamjetljiva terminološka razlika u teorijskim iskazima o dvjema vrstama osjećaja. Osjećaji u značenju emocija imenovani su uz pomoć pojma „*feeling*“:

- *shame is sometimes a moral feeling,*
- *to observe the differences between the feelings of moral shame and guilt.*

Nema nikakve dvojbe da su ovi osjećaji emocije definirane kao najopćenitije ime za čuvstven (afektivan) aspekt mentalnih procesa. Odnosno; nema nikakve dvojbe da su osjećaji srama i krivice činjenice koje pripadaju emocionalnom aspektu mentalnih procesa. Pojam „*feeling*“ koji Rawls rabi pri označavanju onog dijela ovakvih mentalnih procesa koji su vezani uz moralnost uvjerljivo pokazuje da se ovdje radi o emocijama. No osjećaji vlastite vrijednosti, ispravnosti i pravednosti u značenju inteligibilnih osjećaja imenovani su uz pomoć pojma „*sense*“:

- *to confirm the sense of our own worth,*
- *to act contrary to his sense of right and justice.*

Nema nikakve dvojbe da ovi osjećaji uključuju određenja koja je nemoguće definirati bez poziva na racionalnost. Naime, bilo čije potvrđivanje osjećaja vlastite vrijednosti mora biti pojmljeno i iskazano racionalno razumljivo. Za slučaj krađe i racionalno razborito sankcionirano. Nadalje, nema nikakve dvojbe da djelovanje protiv osjećaja za ispravnost i pravednost mora biti razumski zahvaćeno i procijenjeno. Za slučaj povrede prava drugih i racionalno razborito sankcionirano. Poziv na racionalnost i razboritost definiran je inteligibilnošću kao najopćenitijem imenu za ono što je spoznatljivo samo posredstvom intelektualnosti.<sup>27</sup> Pojam „*sense*“ koji Rawls rabi pri označavanju onog dijela inteligibilnih

---

*an explanation of these facts. Let us distinguish between things that are good primarily for us (for the one who possesses them) and attributes of our person that are good both for us and for others as well. These two classes are not exhaustive but they indicate the relevant contrast. Thus commodities and items of property (exclusive goods) are goods mainly for those who own them and have use of them, and for others only indirectly. On the other hand, imagination and wit, beauty and grace, and other natural assets and abilities of the person are goods for others too: they are enjoyed by our associates as well as ourselves when properly displayed and rightly exercised. They form the human means for complementary activities in which persons join together and take pleasure in their own and one another's realization of their nature ...It is instructive to observe the differences between the feelings of moral shame and guilt. Although both may be occasioned by the same action, they do not have the same explanation. Imagine for example someone who cheats or gives in to cowardice and then feels both guilty and ashamed. He feels guilty because he has acted contrary to his sense of right and justice....Yet he also feels ashamed because his conduct shows that he has failed to achieve the good of self-command, and he has been found unworthy of his associates upon whom he depends to confirm his sense of his own worth.” John Rawls A Theory of Justice, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999 (second revised edition), str. 388-389, 391.*

<sup>27</sup> Od lat. *intellegenter* što u doslovnom smislu uključuje inteligenciju u razboritost.

osjećaja koji su vezani uz moralnost uvjerljivo pokazuje da se ovdje radi o njihovom intelektualnom smislu. Osjećaj za pravednost stoga jest smisao za pravednost.<sup>28</sup>

Za tumačenje Rawlsove filozofije mislim da je od odlučujuće važnosti jasno izdvojiti razlike u značenjima ovih dvaju vrsta osjećaja. Odnosno; jasno razlikovati referentno opisno imenovanje osjećaja čija je *differentia specifica* emocija (čuvstvenost) od referentnog opisnog imenovanja osjećaja čija je *differentia specifica* intelektualna intuicija. U prvom slučaju imenovanje je uspostavljeno uz pomoć pojma „*feeling*“ uz značenju emocionalnog osjećaja, a u drugom uz pomoć pojma „*sense*“ u značenju inteligibilnog osjećaja. Iz analize navodâ to u uvjerljivoj mjeri i slijedi:

Kajanje i sram su samo-odnosni. Samo-odnosnost znači da su ovi emocionalni osjećaji u smislu fenomenalnosti doživljaja nesvodivi na bilo što drugo izvan njih samih. Emocije su zasigurno pripadajuća obilježja ljudskih bića. Emocionalan osjećaj srama povlači (implicira) intimnu svezu s našom osobnošću i s osobnošću drugih. No ova intimna sveza sada podliježe uzročno-posljedičnom uvjetovanju logičkoga povlačenja. Sram osobno osjeća osoba pred samom sobom, ali i pred onima o čijoj prosudbi ovisi potvrda njezina osjećaja vlastite vrijednosti. Ne postoji poseban emocionalni osjećaj kojeg bi mogli opisno imenovati kao „osjećaj vlastite vrijednosti“. Osjećaj vlastite vrijednosti zasigurno izaziva emocije poput zadovoljstva i sreće, ali su ovako izazvane emocije posljedica osjećaja vlastite vrijednosti, a ne njezin uzrok. Samo prividno i u izuzetnim slučajevima vrijedio bi i neuvjetovan obrat.<sup>29</sup> Uvjet osjećaja vlastite vrijednosti je prosudbena potvrda drugih. Prosudbena potvrda nečije vrijednosti od strane drugih zasigurno uključuje njihovu racionalnost, kao što prosudba o vlastitoj vrijednosti zasigurno također uključuje vlastitu racionalnost. Humano značenje zajedničkih komplementarnih djelovanja u funkciji ostvarenja ljudske naravi znači i društveno samo-ostvarenje svake od njih. U dobro uređenim društvima prosudbena potvrda nečije vrijednosti uključuje razboritost kao dio racionalnosti. Racionalnost je obilježje ljudskoga bića. Budući je osjećaj osobne vrijednosti prosudbeno nužno uvjetovan racionalnošću i razboritošću, isti zasigurno uključuje inteligibilnost u svoj osjećaj. Naime, mjera prosudbe je inteligibilna – osjećaj za ispravnost i pravednost. Osjećaj za ispravnost i pravednost pripada

---

<sup>28</sup> Izraz „osjećaj za pravednost“ (*sense of justice*) bilo bi nezgrapno iskazno odrediti kao: „Osjećaj za pravednost jest osjet za pravednost“. Izraz „osjet za pravednost“ u tom slučaju bio bi omogućen osjetilom za pravednost. Naravno, ne postoji takvo osjetilo.

<sup>29</sup> Činjenica je da u izuzetnim slučajevima osjećaj sreće i zadovoljstva može neuvjetovano (samodovoljno) izazvati osjećaj vlastite vrijednosti. Samodovoljnost u ovom slučaju znači izoliranost od društvenog uvjetovanja. Dragovoljna racionalna izoliranost od društva iz razloga npr. vjerske predanosti izaziva osjećaj sreće i zadovoljstva, ali osjećaj vlastite vrijednosti sada nije izazvan osjećajem sreće i zadovoljstva, nego racionalnom odlukom, postupcima poniznosti i štovanja te ljubavi i moralnosti. Ostali slučajevi poglavito ne pripadaju objašnjenjima koja uključuju racionalnost.



moralnosti. Moralnost je obilježje ljudskog bića. Emocionalni osjećaj srama izazvan je odstupanjem od inteligibilna osjećaja ispravnosti i pravednosti. Sram je posljedica izazvana zbog ovog odstupanja. Obrat samo uvjetno postoji. Naime: Analiza navodâ rezultira izdvajanjem međusobno nesvodivih emocionalnih i racionalnih obilježja ljudskog bića, te njihov međusoban odnos u kontekstu društvenosti kao sredstva za ostvarenje ljudske naravi. Kontekst društvenosti omogućuje uvjetno postojanje obrata, tj. okolnosti u kojima je moguće da osjećaj srama uzrokuje neodstupanje od moralne ispravnosti djelovanja. To je moguće samo u društvima čije pripadajuće osobe u značajnoj mjeri dijele isti osjećaj za pravednost. Istovrsno javno poimanje pravednosti argumentom razboritosti ograničava pojedinačne racionalno zamišljene planove. Cilj pravednosti nije maksimaliziranje pojedinačnih racionalnih planova, posebice ne ako su oni na štetu drugih. Osjećaj srama u dobro uređenom društvu u značajnoj mjeri izazvat će ograničavanje pojedinačnih racionalnih planova na razboritu mjeru. Uvjet obrata je dobro uređeno društvo. Navedimo Rawlsovo određenje ovog uvjeta:

*„Od samog početka ja sam označio dobro uređeno društvo kao ono koje je uobličeno tako da unaprijeđuje dobro svojih članova i koje je učinkovito uređeno uz pomoć javnog poimanja pravednosti. Stoga je to društvo u kojem svatko usvaja i zna da svi ostali usvajaju ista načela pravednosti te da osnovne društvene institucije zadovoljavaju i poznato je da zadovoljavaju ova načela. Sada je pravednost kao nepristranost uokvirena u skladu s ovom idejom društva.“<sup>30</sup>*

Okvirni kontekst ideje dobro uređena društva omogućuje prethodno spomenuti obrat uvjetovanja. Za pretpostaviti je da će u društvima visoke civilizacijske razine rasti i zahtjevi za moralno prihvatljivim standardima. Kada osobe iz manje razvijenih društava duže borave u društvima više civilizacijske razine, barem iz razloga prilagodbe novim društvenim okolnostima, uglavnom nastoje usvojiti i oponašati standarde ponašanja društvene okoline u kojoj su se našli. Osjećaj moralnog srama pri tom može imati značajnu ulogu, ako civilizacijske i tradicijske razlike te razlike u uvjerenjima nisu prevelike. U slučajevima kada je moralni sram izazvan poimanjem da se nova društvena okolina ponaša u skladu s javno usvojenim moralnim standardima koji u manje razvijenim društvima postoje samo

---

<sup>30</sup> Prijevod moj. Usp. original: „*At the beginning (§1) I characterized a well-ordered society as one designed to advance the good of its members and effectively regulated by a public conception of justice. Thus it is a society in which everyone accepts and knows that the others accept the same principles of justice, and the basic social institutions satisfy and are known to satisfy these principles. Now justice as fairness is framed to accord with this idea of society.*“ John Rawls *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 397.

deklarativno, u značajnoj mjeri moralni sram može spriječiti ponašanje koje nije u skladu s javno usvojenim moralnim standardima društva. Odnosno; moralni sram može izazvati narušavanje osjećaja vlastite vrijednosti. U ovom smislu moralni sram može biti argument u prilog Rawlsovoj tvrdnji da su moralni osjećaji (*moral sentiments*) neovisni o slučajnim No značenje ove neovisnosti, kao i argumenata koji je moguće potkrjepljuju, dano je opisom prvobitnog položaja i njegovom kantovskom interpretacijom. Razmatranje Rawlsova stanovišta upućuje na razloge njegovog posrednog određenja značenja ove neovisnosti, to jest određenja značenja relacije neovisnosti posredstvom prvobitnog položaja i posredstvom kantovske interpretacije. Moraju naime postojati razlozi zbog kojih postoje poteškoće pri pokušajima neposrednog izvan-kontekstualnog definiranja značenja pojma „neovisnost“ uz pomoć kojega je Rawls ustvrdio relacijski odnos moralnih osjećaja i slučajnih okolnosti svijeta. Neposredno određenje značenja pojma „neovisnost“ kao pojma koji određuje odnos između moralnih osjećaja i slučajnih okolnosti svijeta bilo bi moguće samo definicijom koja općenito i poglavito ne bi zavisila o bilo kojem posebnom kontekstu. No za takvu izvan-kontekstualnu i neposrednu definiciju u ovom slučaju ne možemo pronaći *genus proximum* definicije. Jedinii kandidat za ovaj *genus proximum* ovdje bi bio termin „ustrojstvo svijeta“. No rečenica: „Moralni osjećaji su neovisni o slučajnih okolnosti svijeta, budući je takvo ustrojstvo svijeta“ nije definicija uopće, niti ova rečenica određuje značenje neovisnosti, niti je objašnjava.

Činjenicu postojanja moralnih osjećaja teorijski razmatra etika, budući joj je to dio užeg predmeta proučavanja. Teorijsko etičko razmatranje nužno zahtijeva referentno terminološko određenje činjenica iz odnosnog predmeta proučavanja. Poput npr. općenitijeg određenja ovih činjenica uz pomoć termina „moralni osjećaji“ i posebnijeg određenja jedne od njih uz pomoć termina „moralni sram“. Terminološko referentno imenovanje time je ovdje teorijski izvršeno. No značenje relacije neovisnosti ovih referentno terminološki imenovanih činjenica od slučajnih okolnosti svijeta u etičko razmatranje samog značenja uključuje opis prvobitnog položaja te njegovu kantovsku interpretaciju. Opis prvobitnog položaja uključuje termin „pravednost kao nepristranost“. Na ovom terminu počiva cjelokupan opis prvobitnog položaja. Pojam „pravednost“ etička je kategorija. Kategorija etičkog razmatranja. Rawls u cijelosti usvaja ovu teorijsku okolnost. S druge strane: Postoji neovisnost moralnih osjećaja od slučajnih okolnosti svijeta.<sup>31</sup> Svijet naime nastanjuju ljudska bića koja imaju moralne

---

<sup>31</sup> „Our moral sentiments display an independence from the accidental circumstances of our world, the meaning of this independence being given by the description of the original position and its Kantian interpretation“ Ibid. str. 416.

osjećaje. Moralni osjećaji obilježja su ljudskih bića. Obilježja koja su, prema Rawlsu, neovisna od slučajnih okolnosti svijeta u kojima ljudska bića kao društvena bića obitavaju. Značenje ove neovisnosti, tvrdi Rawls, može biti samo posredno određeno uz pomoć cjelovitog teorijskog konteksta. Rawls posebno upućuje na onaj dio njegovog teorijskog konteksta koji je u ovom slučaju temeljan. Taj dio nezaobilazno sadrži pojam pravednosti kao kategoriju njegova etičkog razmatranja. Odnosno; opravdanje i potvrđivanje ove onto-logičke tvrdnje počiva na ideji uvjerljivosti objašnjenja kao promišljenog rasuđivanja o sadržaju pravednosti. Samu ideju uvjerljivosti objašnjenja Rawls je izrazio u metodološki obuhvatnijem obliku. Na sljedeći način:

*„Ja nisam dalje nastavio kao da prva načela, ili uvjeti, ili definicije imaju posebne značajke koje im dozvoljavaju posebno mjesto u opravdanju moralnog nauka. Oni su središnji čimbenici i uređaji teorije, ali opravdanje počiva na cjelokupnoj zamisli i kako ona slaže i uređuje naše promišljene prosudbe u uravnoteženu zamisao. Kao što smo prethodno naznačili, opravdanje je stvar međusobnog podržavanja mnogih razmatranja, da bi se sve uklopilo na jedan koherentan način. Usvajanje ove ideje omogućuje nam da pitanja o značenju i definiciji ostavimo po strani i pristupimo zadatku razvijanja sadržajne teorije pravednosti ... Prva načela i posebne prosudbe izgleda da se zajedno drže razumno dobro, barem u usporedbi s alternativnim teorijama. Napokon, u trećem dijelu smo provjerili je li pravednost kao nepristranost ostvariva zamisao. Ovo nas je prisililo na postavljanje pitanja o stabilnosti i o tomu podudaraju li se međusobno ispravnost i dobro onako kako su definirani. Ova razmatranja ne određuju početno prihvatanje načela u prvom dijelu argumenta, nego ih potvrđuju. Oni pokazuju da je naša narav takva da omogućuje provođenje prvobitnog izbora. U ovom smislu možemo reći da ljudska vrsta ima moralnu narav.“<sup>32</sup>*

---

<sup>32</sup> Prijevod moj. Usp. original: „I have not proceeded then as if first principles, or conditions thereon, or definitions either, have special features that permit them a peculiar place in justifying a moral doctrine. They are central elements and devices of theory, but justification rests upon the entire conception and how it fits in with and organizes our considered judgments in reflective equilibrium. As we have noted before, justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view (§4). Accepting this idea allows us to leave questions of meaning and definition aside and to get on with the task of developing a substantive theory of justice...First principles and particular judgments appear on balance to hang together reasonably well, at least in comparison with alternative theories. Finally we checked to see in the third part if justice as fairness is a feasible conception. This forced us to raise the question of stability and whether the right and the good as defined are congruent. These considerations do not determine the initial acknowledgment of principles in the first part of the argument, but confirm it (§81). They show that our nature is such as to allow the original choice to be carried through. In this sense we might say that human kind has a moral nature.“ ibid. str. 507-508.

Iz prethodnih navoda izvjesno je zaključiti da je za poimanje značenja autonomije moralnih osjećaja od slučajnih okolnosti svijeta nužan opis prvobitnog položaja i njegova kantovska interpretacija. Opis prvobitnog položaja utemeljen je na pravednosti kao nepristranosti. Pravednost kao nepristranost utemeljena je na osjećaju za pravednost koji omogućuje provođenje prvobitnog izbora. Izvorni izbor omogućuje društveni konsenzus o javnom usvajanju načela pravednosti. Javno konsensualno usvajanje načela pravednosti označuje dobro uređeno društvo. Dobro uređeno društvo društveni je okvir usklađivanja ideje društvenog ugovora i pravednosti kao nepristranosti. Pravednost kao nepristranost moralna je mjera (kriterij) za procjenu svakog društva. Moralna mjera procjene i izvorni izbor pripadaju argumentima u prilog potvrđivanja o postojanju fenomena moralnosti kao obilježja ljudskih bića. Zajedno; opis prvobitnog položaja, kantovska interpretacija, pravednost kao nepristranost, ideja dobro uređenog društva, društveni konsenzus, moralna mjera procjene i izvorni izbor, argumenti su opravdanja u prilog tvrdnji o nezavisnosti moralnih osjećaja o slučajnim okolnostima svijeta. Ovi argumenti omogućuju određenje značenja tvrdnje o ovoj neovisnosti. Odnosno; primjer tvrdnje o neovisnosti moralnih osjećaja o slučajnim okolnostima svijeta pokazuje da značenje pojma neovisnosti ovisi o značenjima pojmova uporabljenih u argumentima koji ovu tvrdnju opravdavaju. Odnosno, kako to kaže Rawls, opravdanje je stvar međusobnog podržavanja mnogih razmatranja i počiva na cjelokupnoj zamisli. Ovaj holistički metodološki pristup objašnjenju prisutan u Rawlsovoj teoriji ima više aspekata.<sup>33</sup> Jedan aspekt ogleda se u činjenici njegovog izdvajanja temeljnih obilježja ljudskih bića i njihove među-odnosnosti. Npr. međusoban odnos obilježja moralnosti i obilježja društvenosti pri kojemu pravednost kao nepristranost za svoj teorijski okvir ima ideju dobro uobličena društva. Jezikoslovni aspekt koji se ogleda u činjenici Rawlsovog određenja značenja središnjih čimbenika i uređaja teorije uz pomoć cjelokupne teorijske zamisli. Npr. značenje prethodno naznačene neovisnosti uz pomoć značenja njezinih opravdavajućih argumenata. Spoznajni aspekt koji se ogleda u postavci prema kojoj pojedinačno opisani primjeri ne mogu izvan okvira društvenog konteksta ništa ni potvrditi ni odbaciti, no u okvirima društvenog konteksta usklađenog s pravednošću kao nepristranošću mogu potvrditi ili odbaciti cjelokupnu teorijsku zamisao o dobro uređenom društvu. Npr. kada pojedinačni osjećaji srama opisani izvan društvenog konteksta u kojem su nastali ne mogu ni potvrditi niti odbaciti ni jednu pojedinačnu tvrdnju pripadajuću teoriji pravednosti, ali opisani u okvirima

---

<sup>33</sup> Usvajam poimanje metodološkog holizma (*grč. holos = sve zajedno*) kao metode proučavanja prema kojemu teorijski sustavi trebaju biti proučavani razmatranjem međuovisnosti dijelova u kontekstu cjeline, prema *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (27. 09. 2015). Mislim da time nisam u protivnosti s Rawlsovima metodološkim postupcima istraživanja.

društvenog konteksta u kojem su nastali mogu potvrditi ili odbaciti teorijsku zamisao o dobro uređenom društvu te time i cjelokupnu teoriju o pravednosti.

No određenje značenja neovisnosti moralnih osjećaja od slučajnih okolnosti svijeta, osim opisa prvobitnog položaja, zahtijeva i njegovu kantovsku interpretaciju. Kantovska interpretacija opisa prvobitnog položaja dio je opsežne teme Rawlsove filozofije. Analizi koje će u ovom radu biti posvećeno posebno poglavlje. Na ovom mjestu mogu samo ukazati na onaj njezin aspekt koji se odnosi na određivanje značenja tvrdnje o neovisnosti moralnih osjećaja o slučajnim okolnostima svijeta, a koji je u svezi s uvodnim dijelom ovog poglavlja. Ovdje navodim sljedeće Kantovo stanovište:

*„Ovdje je sada mjesto, da se objasni paradoks metode u kritici praktičnog uma: da se naime pojam dobra i zla ne mora odrediti prije moralnog zakona (kojemu bi se on naoko morao napraviti čak osnovom) nego samo (kao što se ovdje i dešava) poslije njega i pomoću njega. Kad naime i ne bismo znali da je princip čudorednosti čisti zakon, koji a priori određuje volju, mi bismo isprva ipak, da ne bismo posve badava (gratis) prihvatili neka načela, morali ostaviti neriješenim da li volja ima samo empirijske ili čiste odredbene razloge a priori, jer je suprotno svima osnovnim pravilima filozofijskog postupanja da se ono o čemu tek treba odlučiti već unaprijed prihvati kao riješeno.“<sup>34</sup>*

Kantova namjera u smislu metodološkog postupka je izvjesna. Suprotno je pravilima filozofskog postupanja da se ono o čemu tek treba odlučiti unaprijed prihvati kao odlučeno. Stoga ne trebamo unaprijed odrediti što je to moralno dobro i zlo, temeljem unaprijed pretpostavljena određenja razviti teoriju moralnosti, te zatim ovako unaprijed pretpostavljeno i teorijski razvijeno poimanje dobra i zla zahtijevati u moralnom djelovanju. Upravo suprotno; trebamo odrediti zakon ispravnosti moralnog djelovanja pa tek onda poslije njega i uz pomoć njega odrediti što je to moralno dobro i zlo.

Rawlsova namjera u smislu metodološkog postupka je također izvjesna. Razmatranja o međusobnoj podudarnosti ispravnosti i dobra ne određuju početno prihvaćanje načela u prvom dijelu argumenta. Prvi dio argumenta razmatranje je o opravdanosti konstrukcije prvobitnog položaja. Konstrukcija prvobitnog položaja unaprijed ne sadrži prva načela pravednosti kao svoj argument, nego ih argument opravdanosti konstrukcije tek potvrđuje. Odnosno; argument u korist odluke o konstrukciji prvobitnog položaja opravdava uspostavljanje prvih načela pravednosti kao svoj opravdani rezultat. Argument opravdanosti konstrukcije prvobitnog

---

<sup>34</sup> Immanuel Kant (prev. Viktor D. Sonnenfeld) *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 169.

položaja je zajednički osjećaj za pravednost, a njegov rezultat su prva načela društveno usklađena s pravednošću kao nepristranošću. Iskazana uz pomoć prvih načela, pravednost kao nepristranost zahtijeva da svaka osoba u dobro uređenom društvu treba imati pravo na osnovne slobode koje su izjednačene s osnovnim slobodama drugih, da su dobra svakome od koristi i da su otvorena za sve. Bez postojanja zajedničkog osjećaja za pravednost društveni konsenzus o ovim načelima bio bi nemoguć.

Metodološka sličnost Kantovog i Rawlsovog postupka je mislim izvjesno prepoznatljiva. Kant nije unaprijed odredio što je to moralno dobro i zlo, kao što ni Rawls nije unaprijed odredio što su to prva načela pravednosti. Kantov teorijski „uređaj“ za određenje sadržaja moralnog dobra i zla je njegov iskaz moralnog zakona. Rawlsov teorijski „uređaj“ za određenje sadržaja prvih načela pravednosti je njegova konstrukcija misaonog pokusa. Na ovom mjestu zaustavit ćemo se na prepoznavanju ove sličnosti.<sup>35</sup>

Sličnost s Kantovim teorijskim metodološkim postupcima etičkoga razmatranja i potvrđivanje tvrdnje o moralnosti kao autonomnom obilježju osoba otvorile su Rawlsu mogućnost provedbe kantovske interpretacije značajnih dijelova njegove teorije pravednosti. Na ovom mjestu naznačimo sljedeće:

- a) Rawlsu je kantovska interpretacija opisa prvobitnog položaja poslužila pri dokazivanju da izdvajanje moralnog obilježja pravednosti i njegov opis nije uvjetovan prethodnim proizvoljnim izborom skupa moralnih načela pravednosti. Također, poslužila mu je i pri dokazivanju da ni izbor skupa moralnih načela pravednosti nije uvjetovan prethodnim proizvoljnim izborom moralnog obilježja pravednosti. Na određenje moralnog obilježja pravednosti, tvrdi Rawls, nužno i neproizvoljno posljedično prisililo ga je teorijsko razmatranje misaonog pokusa. Sama konstrukcija misaonog pokusa mogla je biti uređena samo uz pomoć zajedničkog osjećaja za pravednost. Kantovski rečeno: uredbeno određena poslije njega i uz pomoć njega. Slično kao što je u Kantovoj filozofiji moralno dobro i zlo određeno moralnim zakonom: poslije njega i uz pomoć njega.
- b) Rawlsu je kantovska interpretacija značajnih dijelova njegove teorije poslužila pri dokazivanju da u njegovom teorijskom objašnjenju ne postoji kontekstualni *circulus vitiosus* međusobnih semantičkih određenja, budući ga je na odluku o izdvajanju

---

<sup>35</sup> Immanuel Kant u *Dvije rasprave* (Matica Hrvatska, Zagreb 1953, str. 156) piše argument koji se može upotrijebiti protiv tvrdnje o moralnosti – bezuvjetnoj moralnosti - kao ontološkom obilježju ljudskog bića. To je razlika Kanta prema prethodnicima: „Umjerenost u afektima i strastima, svladavanje samoga sebe i trijezno razmišljanje ne samo da su u raznolikome pogledu dobri, nego se čini da sačinjavaju jedan dio unutrašnje vrijednosti osobe. No mnogo toga nedostaje da se bez ograničenja proglase dobrima (koliko god ih stari i cijenili).“

posebnog moralnog obilježja kao temelja njegove teorije prisililo razmatranje jedino mogućeg uređenog čimbenika njegovog misaonog pokusa – osjećaja za pravednost. Svako drugo određenje došlo je poslije njega te, u skladu s idejom dobro uređenog društva, uz pomoć njega.

Motivaciju za svoj cjelokupan teorijski poduhvat Rawls je povezao s kantovskom interpretacijom: „Konačno, postoji razlog koji je u svezi s kantovskom interpretacijom: pravedno djelovati je nešto što mi želimo činiti kao slobodna i jednaka racionalna bića. Želja za pravednim djelovanjem i želja za izražavanjem naše naravi kao slobodnih moralnih osoba posebno određuje ono što je praktično govoreći ista želja.“<sup>36</sup>

No osim što smo slobodna i međusobno jednaka, racionalna bića, ujedno smo i društvena, moralna, te emocionalna bića. Svako od ovih obilježja na ovom mjestu traži osnovni osvrt s posebne točke motrišta. Naime, teorijsko razmatranje želje za izražavanjem osobnosti naše naravi općenito uključuje bitna obilježja našeg bića. Izražavanje naših osobnih želja, životnih planova i racionalno postavljenih ciljeva pod općenitom je direktivnošću bitnih obilježja naravi naše vrste. Zahvaćanje ove općenitosti zahtijeva visok stupanj onto-logičke apstrakcije. No ovaj stupanj apstrakcije niti smije iz dohvata razmatranja ispustiti bilo koje od bitnih obilježja našeg bića, niti smije međusobno reducirati bilo koje od njih. U slučajevima redukcije mogla bi biti reducirana i naša osobnost. Npr. Ispuštanje obilježja slobode iz bitnih obilježja naše naravi, i/ili njezino svođenje na bilo koje od ostalih bitnih obilježja, neizostavno bi zapriječilo mogućnost teorijskog razmatranja značaja našeg osobnog izbora pri izražavanju naravi naše osobe. Osobni izbor, ispuštanjem obilježja slobode iz bitnih obilježja naše naravi, ili njegovim svođenjem na neko od preostalih bitnih obilježja, općenito bi teorijski bio ili označen kao beznačajna slučajnost u odnosu na determinizam preostalih bitnih obilježja, ili bi bio determiniran nekim od preostalih bitnih obilježja na koji je reduciran. U dosljedno i cjelovito determiniranom teorijskom sustavu nema mjesta slobodi izbora. Osim kao beznačajnoj slučajnosti. Problem nastaje kada shvatimo da je sloboda jedna od bitnih i nezaobilaznih pretpostavki i uvjeta za izražavanje naših osobnih želja, životnih planova i racionalno postavljenih ciljeva. U Rawlsovom socijalnom liberalizmu naše osobne želje trebaju biti razmatrane u kontekstu teorije koja sadrži dovoljnu ne-redukcionističku razinu apstraktnosti te može zahvatiti kompleksnost koju općenito filozofijski nazivamo voljom.

---

<sup>36</sup> Prijevod moj. Usp. original: „Finally, there is the reason connected with the Kantian interpretation: acting justly is something we want to do as free and equal rational beings (§40). The desire to act justly and the desire to express our nature as free moral persons turn out to specify what is practically speaking the same desire.“ John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 501.

Određenje volje u kontekstualnom dijelu etičkog razmatranja odnosi se na našu racionalnu sposobnost da u svom djelovanju slobodno i svjesno težimo ka moralnosti.<sup>37</sup> Slobodna i svjesna težnja za moralnošću ne može odobriti bilo kakvo teorijsko ispuštanje ili redukciju obilježja slobode u odnosu na druga bitna određenja, budući krajnje posljedice ispuštanja ili redukcije vode ka nemogućnosti određenja bilo kakve moralne odgovornosti. Ostalo bi samo (ne)svjesno pokoravanje.

Zahtjev za ne-redukcionističkom razinom apstrakcije pri teorijskom određenju bitnih obilježja ljudskog bića ujedno ne znači i zahtjev za njihovom međusobnom izoliranošću. Su-djelovanje ne znači međusobno ne-uvjetovanje. Npr. Autonomnost osjećaja za pravednost u smislu njegove nereducibilnosti na preostala bitna obilježja, ne znači ujedno i njegovu izoliranost u odnosu na npr. obilježje društvenosti ili npr. na obilježje slobode. Su-djelovanje bitnih obilježja određeno je njihovim međusobnim su-odnosom pri teorijskom objašnjenju našega djelovanja. Na ovom mjestu moramo izlučiti osnovne funkcije ovog su-odnosa pri objašnjenju našega djelovanja. Posebice s obzirom na razmatranje etičkog temelja Rawlsove teorije o pravednosti. No prethodno moramo izdvojiti poseban aspekt Rawlsovog poimanja svakog od njih. Bez ovih izdvajanja nije moguće ni određenje kompleksnosti njihovih međusobnih odnosa.

### **1.1. Moralnost i društvenost**

Obilježje moralnosti, sadržajno iskazano uz pomoć pravednosti kao nepristranosti za potrebe izvođenja misaonog pokusa uvjetovano je obilježjima društvenosti iskazanim uz pomoć informacija o društvu o kojem sudionici odlučuju. Iako je pravednost kao nepristranost ciljno uokvirena idejom o dobro uređenom društvu, ovo obilježje moralnosti autonomno je u odnosu na socijalno obilježje društvenosti. Vrijedi i obrat međusobne neuvjetovanosti. Argumenti u prilog ove međusobne autonomnosti prepoznatljivi su u sljedećim Rawlsovim određenjima:

- 1) Procjenu bilo kojeg društva, a s obzirom na ideju dobro uređenog društva, možemo izvršiti samo uz pomoć uredbenog čimbenika misaonog pokusa i rezultata istog. Bez ovog čimbenika ne bi bio moguć društveni konsenzus postignut u prvobitnom položaju. Bez mogućnosti postizanja konsenzusa u prvobitnom položaju ne bi bila moguća ni tvrdnja o ostvarivosti ideje dobro uređenog društva. Bez mogućnosti

---

<sup>37</sup> Usvajam pojam volje u smisljenoj poveznici s pojmovima racionalnosti i slobode. Npr. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ovako započinje određenje volje kao slobodne volje: "Free Will" is a philosophical term of art for a particular sort of capacity of rational agents to choose a course of action from among various alternatives. Which sort is the free will sort is what all the fuss is about."



ostvarivosti dobro uređenog društva ne bi bila moguća ni procjena bilo kojeg društva sa stanovišta ideje dobro uređenog društva. Ideja dobro uređenog društva utemeljena je na rezultatima misaonog pokusa. Rezultati misaonog pokusa su načela pravednosti postignuta uz pomoć sadržajnog isticanja pravednosti kao nepristranosti. Osjećaj za pravednost moralni je fundament koji omogućuje načela pravednosti. Načela pravednosti autonomno procjenjuju bilo koje društvo. Slijedi autonomnost moralnog fundamenta i njegovih rezultata u odnosu na društvenost. Društvenost je u ovom slučaju smisleno nužan okvir moralnosti, ali se moralnost ne može svesti na društvenost.

- 2) Društvenost kao socijalno obilježje ljudskog bića neupitno je njegovo bitno obilježje. Tijekom povijesti ostvareni oblici društvene organiziranosti na svim svojim strukturalnim razinama organizacije itekako uvjerljivo pokazuju društvenu mogućnost kršenja bilo kakvih teorijski uspostavljenih određenja koji pripadaju području istraživanja moralnosti. Povijesno-sociološki pristup istraživanju ostvarenih oblika društvene organiziranosti pokazuje da određenje moralnih načela u smislu rezultata etičkih razmatranja može biti moralni orijentir poželjnog društvenog ponašanja, ali i to da ovaj orijentir poglavito funkcionira kao nikad do sada konkretno realiziran ideal. Slijedi argument u prilog tvrdnji o autonomnosti obilježja društvenosti u odnosu na obilježje moralnosti. Autonomnost nedvojbeno uspostavlja nemogućnost svedivosti društvenosti na moralnost. Inače nikakva procjena bilo kojeg povijesno realiziranog društva s obzirom na ideju dobro uređenog društva ne bi ni bila potrebna. Ostvareni oblici društava bili bi zbog tobožnje neodvojivosti društvenosti i moralnosti strukturalno utemeljeni na univerzalno prihvatljivim načelima moralnosti. Postoje i moralnosti koje nisu univerzalne i nisu prihvatljive, ali su moralnosti, npr. ratničke moralnosti. Povijest uvjerljivo pokazuje da to ni izdaleka nije slučaj. Poniženje, tiranija, samovolja, društvena manipulacija i iskorištavanje zasigurno ne pripadaju etičkom opisu poželjnih obilježja društvenog ustrojstva. No sasvim autonomno u odnosu na moralnost ova obilježja pripadaju opisima mnogih društava ostvarenih na povijesno neupitno bitnom obilježju ljudske vrste – na obilježju društvenosti.
- 3) Osjećaj za pravednost je potencijalnost koja može postati javno iskazana društvena aktualnost. Ni potrebu za moralnošću niti potrebu za društvenošću ne možemo niti trebamo pokušati izbrisati iz ljudske naravi. Prirodna nam je dužnost djelovati u prilog toga da ove dvije potrebe što više su-odnosno omogućuju ostvarenje kreativnog, a ne destruktivnog, načina društvenog ponašanja svakoga od nas. Sklonost

ka nepravednom ponašanju nije trajno obilježje ljudskog bića, nego je često proizvod društvenih okolnosti. Potreba za međusobnim uvažavanjem socio-psihološka je osobina građana u dobro uređenom društvu. Ona izvire iz potrebe za osobnom kao i za društvenom potvrdom samopoštovanja svakoga od nas. Potvrda samopoštovanja osobe nije moguća, ako ista ne poštuje druge osobe. Odnosno; potreba za međusobnim uvažavanjem osoba svoj izvor ima u potrebi za potvrdom samopoštovanja svake od njih. No i prethodno spomenuta socio-psihološka potreba ima svoj nužan društveni uvjet. Ovaj nužan uvjet je javno normativno institucionalno iskazana međusobna jednakost svake od osoba. Bez normativno iskazane društvene jednakosti zapriječena je mogućnost međusobnog građanskog uvažavanja. Bez međusobnog uvažavanja zapriječena je mogućnost osobne i društvene potvrde samopoštovanja. Bez osobne i društvene potvrde samopoštovanja svake osobe, njezina moralna potencijalnost ne može se razviti u društvenu aktualnost.

Iz prethodno navedena tri argumenta slijedi Rawlsovo poimanje međusobne autonomnosti moralnosti i društvenosti, ali i njegovo poimanje odnosâ njihovog međusobnog uvjetovanja. Društvenost je nužan, ali ne i dovoljan, uvjet ostvarenja moralnosti. Moralnost je dovoljan uvjet ostvarenja dobro uređenog društva. Dobro uređeno društvo dovoljan je uvjet mogućnosti razvoja moralnosti. Iz ove su-odnosne uvjetovanosti ovih dvaju obilježja ljudskih bića slijedi poseban teorijski status zahtjeva za društvenom jednakosti. Zahtjev za međusobnom normativnom jednakosti osoba nužan je uvjet ostvarenja dobro uređenog društva. Međusobna društvena jednakost osoba moralna je društvena obveza. Neprijeporna je činjenica da je moguće ostvariti društva bez međusobne normativne jednakosti osoba. No ne i dobro uređeno društvo. Dobro uređeno društvo zahtijeva jednakost osoba. Budući je moralnost dovoljan uvjet za dobro uređeno društvo, jednakost stoga mora pripadati sadržaju moralnosti. U Rawlsovoj teoriji jednakost stoga mora pripadati sadržaju pravednosti kao bitnom sadržaju moralnosti. Moramo sada pokazati kako jednakost pripada sadržaju pravednosti.

### *1.1.2. Moralnost i jednakost*

Podrobno razmatranje posebnog teorijskog statusa zahtjeva za društvenom jednakosti osoba potrebno je iz dva razloga. Prvi razlog je to što u Rawlsovoj teoriji dobro uređeno društvo ne može zaobići zahtjev za jednakosti. Drugi razlog je to što je Rawlsovo poimanje društvene jednakosti izazvalo veći broj kritičkih osvrta kod jednog značajnog dijela njegovih kritičara. Promotrimo prvi razlog oslonivši se na Rawlsova stanovišta, a kritike i Rawlsov odgovor na

njih ostavimo za kasnija poglavlja ovog rada. Jednakost nije nešto što bi se dalo odvojiti od pravednosti, niti je pravednost nešto što bi se dalo odvojiti od moralnosti. No problem primijene jednakosti na društvenost zaslužuje posebnu pažnju. Govoreći o osnovi jednakosti Rawls izdvaja tri društvene razine na koje se pojam jednakosti primjenjuje. Izdvaja ih na sljedeći način:

*„Da bi pojasnili naše pitanje, moramo razlikovati tri razine u kojima je pojam jednakosti primijenjen. Prvi je upravljanje ustanovama kao javnim sustavom pravila. U ovom slučaju jednakost je u biti pravednost kao regularnost. To povlači nepristranu uporabu i neproturječno tumačenje pravila u skladu s takvim propisima kao što je potreba za sličnim postupanjem u sličnim slučajevima (kao što je definirano zakonima, presedanim i sl.). Jednakost je na ovoj razini najmanje proturječan čimbenik zdravorazumskog smisla ideje pravednosti. Druga i mnogo teža je primjena jednakosti na sadržajnu strukturu ustanova. Ovdje je značenje jednakosti određeno uz pomoć načela pravednosti koja zahtijevaju pripisivanje temeljnih prava svim osobama .... Ovo nas vodi do treće razine na kojoj se postavlja pitanje o jednakosti. Izgleda da prirodan odgovor treba biti da upravo moralne osobe imaju pravo na jednaku pravednost. Moralne osobe imaju dva obilježja: prvo, one su sposobne imati (i usvojeno je da imaju) pojam vlastitog dobra (što je izraženo racionalnim životnim planom) i drugo, one su sposobne imati (i usvojeno je da su stekle) osjećaj za pravednost, normalno djelotvornu želju za primjenom i djelovanjem prema načelima pravednosti, barem u određenom minimalnom stupnju. Mi se koristimo opisom osoba u prvobitnom položaju da bi izdvojili vrstu bića na koja se izabrana načela primjenjuju .... Stoga vidimo da je sposobnost za moralnu osobnost osobe dovoljan uvjet za njezino pravo na jednaku pravednost.“<sup>38</sup>*

---

<sup>38</sup> Prijevod moj. Usp. original: „To clarify our question, we may distinguish three levels where the concept of equality applies. The first is to the administration of institutions as public system of rules. In this case equality is essentially justice as regularity. It implies the impartial application and consistent interpretation of rules according to such precepts as to treat similar cases similarly (as defined by statutes and precedents) and the like (§38). Equality at this level is the least controversial element in the common sense idea of justice. The second and much more difficult application of equality is to the substantive structure of institutions. Here the meaning of equality is specified by the principles of justice which require that equal basic rights be assigned to all persons....This brings us to the third level at which the question of equality arises. The natural answer seems to be that it is precisely the moral persons who are entitled to equal justice. Moral persons are distinguished by two features: first they are capable of having (and are assumed to have) a conception of their good (as expressed by a rational plan of life); and second they are capable of having (and are assumed to acquire) a sense of justice, a normally effective desire to apply and to act upon the principles of justice, at least to a certain minimum degree. We use the characterization of the persons in the original position to single out the kind of beings to whom the principles chosen apply....We see, then, that the capacity for moral personality is a sufficient condition for being entitled to equal justice.“ John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 441-442.

Pravednost preko sadržajnog obilježja nepristranosti u svoj sadržaj neposredno povlači jednakost. Rawlsovo isticanje pravednosti kao nepristranosti u funkciji procjene društava uključuje zahtjev za jednakošću kao jedan od neizostavnih elemenata procjene, a njegovo isticanje jednakosti u funkciji pravedne društvene regularnosti ukazuje na njezino osnovno značenje. Stoga, društvena jednakost osoba nužan je zdravorazumski čimbenik smisla ideje pravednosti. Ovaj je čimbenik na drugoj društvenoj razini primijenjen na sadržajne strukture ustanova uz pomoć dvaju načela pravednosti. Razmotrimo načine iskazivanja primjene ovog čimbenika u prvoj Rawlsovoj formulaciji dvaju temeljnih načela pravednosti. Prva formulacija prvog načela pravednosti njegovu primjenu iskazuje neposredno:

„Svaka osoba treba imati jednako pravo na najširu shemu jednakih osnovnih sloboda, koja je spojiva sa sličnom shemom sloboda za druge.“

Ovdje je jednakost kao čimbenik smisla ideje pravednosti iskazana neposredno i zdravorazumski neupitno. Jednakost svih osoba u pravima na slobode nužan je dio smisla ideje pravednosti. Zdravorazumski bi naime bilo nemoguće društveno primijeniti pravednost u odnosu na slobodu, ako ne bi neposredno javno iskazali društveno pravno jamstvo jednakih osnovnih sloboda za sve osobe. Prva formulacija drugog načela pravednosti njegovu primjenu iskazuje posredno. Preko usklađivanja s teorijski uspostavljenim (moguće graničnim!) razumnim očekivanjem njegove primjene pri ostvarenju ideje pravednog društva:

„Društvene i ekonomske nejednakosti trebaju biti tako uređene da je razumno očekivati da (a) budu svima na korist i (b) da su povezane s položajima i službama koje su otvorene za sve.<sup>39</sup>

Mogućnost pravednog uređenja društvenih i ekonomskih nejednakosti posredovana je razumnim očekivanjem sveobuhvatne društvene koristi i otvorenosti javnih položaja i službi za sve. Jednakost kao čimbenik smisla ideje pravednosti u ovoj prvoj formulaciji drugog načela pravednosti posredno je iskazana u (b) dijelu formulacije posredstvom otvorenosti javnih položaja i službi za sve građane: Potreba otvorenosti za sve položaja i službi nesumnjivo znači potrebu za javno iskazanim institucionalnim jamstvom jednakosti svih osoba pri pristupu istima. Ostalo je stvar prirodne različitosti talenata, te različitih stupnjeva obrazovanja i potreba za samopotvrđivanjem svake od ovih pojedinih osoba. No (a) dio

---

<sup>39</sup> Prijevod moj. Usp. original: „*First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.*“ Ibid. str. 53.

formulacije ukazuje na moguće granice pri razumnom očekivanju primjenjivosti čimbenika jednakosti: Društvene i ekonomske nejednakosti trebaju biti tako uređene da su na korist svima. Usklađivanje primjenjivosti čimbenika jednakosti s moguće neotklonjivim ekonomskim nejednakostima osnovna je tema i problem Rawlsove teorije o pravednosti. U smislu etičkog razmatranja, ovaj problem dio je teme moralnog utemeljenja društva. Problem koji je itekako povezan uz granične mogućnosti društvene primjene moralnog čimbenika jednakosti. Rawls u prvoj formulaciji drugog načela pravednosti ekonomske nejednakosti spominje kao realno postojeći (moguće i realno neotklonjiv!) društveni okvir primjene pravednosti kao nepristranosti. Svakako nije svim kritičarima zdravorazumski neposredno prihvatljivo da čimbenik jednakosti kao dio smisla ideje pravednosti treba biti uokviren ekonomskim nejednakostima. Ovaj problem velika je tema i povijesna praktička i teorijska zagonetka kojoj su posvećene tisuće stranica razmatranja kako u filozofemima tako i u filozofiji društvenih znanstvenih disciplina. Na njega ćemo se preko jednog dijela kritika upravo ove teme Rawlsove teorije o pravednosti u određenoj mjeri morati vratiti u kasnijim poglavljima ovog rada. Na ovom mjestu možemo naznačiti Rawlsov teorijski prijedlog usmjeren ka ublažavanju mogućih posljedica ekonomskih i s njima povezanih drugih društvenih nejednakosti. Prijedlog ćemo naznačiti uz pomoć su-odnosnog djelovanja obilježja moralnosti i društvenosti. Pri tom će nam kao argument dokaza o usmjerenosti Rawlsovog teorijskog prijedloga ka ublažavanju društvenih nejednakosti poslužiti navođenje druge Rawlsove formulacije drugog načela pravednosti. Formulacije koja u svom dijelu (a) sada ističe dio ovog načela kao distributivnu razliku pri raspodjeli ostvarenih društvenih dobara: „Društvene i ekonomske nejednakosti trebaju biti tako uređene da su (a) od najveće očekivane koristi onima u najnepovoljnijem položaju i da su (b) povezane s položajima i službama koje su otvorene za sve pod uvjetima nepristranih jednakosti i mogućnosti.“<sup>40</sup>

Drugo načelo pravednosti u svojoj prvoj formulaciji općenito proceduralno formalno nastoji ublažiti moguće neželjene posljedice društvenih nejednakosti posredstvom društvene koristi za sve i posredstvom jednakih osnovnih sloboda za sve. U svojoj drugoj formulaciji ovo načelo nastoji sačuvati formalnu proceduru primjene nepristrane pravednosti, no istovremeno dodaje i ističe socijalnu potrebu za razlikom pri raspodjeli društvenih dobara u korist osoba u manje povoljnom društvenom položaju. Ovo je razlog Rawsovog upozorenja o drugoj i

---

<sup>40</sup> Prijevod moj. Usp. original: „*Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest expected benefit of the the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.*“ Ibid. str. 72.

mnogo težoj razini primjene društvene jednakosti na sadržajnu strukturu ustanova pripadajućih dobro uređenom društvu. Ovo je ujedno i prvi osnovni razlog zbog kojeg je Rawlsova teorija o pravednosti označena kao teorija koja pripada suvremenoj misli socijalnog liberalizma.

Naznačimo ulogu i treće razine primjene jednakosti na društvenost. Argumente u prilog opravdanosti primjene prethodno naznačenog poimanja jednakosti na drugu društvenu razinu pronalazi Rawls na trećoj razini razmatranja ideje o dobro uređenom društvu. Istaknimo ove argumente kao posredne rezultate njegovog misaonog pokusa. Neposredni rezultati svakako su dva načela pravednosti. No u smislu su-odnosnog djelovanja obilježja moralnosti i društvenosti posredni su rezultati pri primjeni zahtjeva za jednakošću u dobro uređenom društvu:

4) Osobe u prvobitnom položaju zasigurno posjeduju obilježja: racionalnosti, moralnosti i društvenosti. Racionalnost se ogleda u postojanju životnih planova i postojanju poimanja vlastitog dobra. Moralnost u osjećaju za pravednost, a društvenost u djelotvornoj želji za društvenom primjenom i društvenim djelovanjem u skladu s osjećajem za pravednost. Osobe u prvobitnom položaju trebaju se usuglasiti o sadržaju načela pravednosti. Odnosno; trebaju nepristrano odlučiti o društveno primjenjivom sadržajnom iskazu istih. No pri tom moraju znati o kakvom društvu odlučuju. Zdravorazumsko znanje o njihovoj međusobnoj jednakosti dio je njihovog osjećaja za pravednost. Ovo znanje je nužno, ali ne i dovoljno, za konsensualnu odluku o sadržajnim iskazima načela pravednosti. Naime, sadržajni iskazi načela pravednosti trebaju biti primjenjivi na općenito društveno funkcionalno održivo nužno uspostavljene strukture društvenih ustanova. Znanje o međusobnoj jednakosti te međusobna nezainteresiranost osoba u prvobitnom položaju dovoljne su za osnovnu funkciju regulatornosti društveno održivo nužno uspostavljenih ustanova, ali ne i za njihovu razvijenu funkciju u smislu primjene jednakosti na sadržajnu strukturu ovih ustanova. Za razvijenu funkciju primjene jednakosti na sadržajnu strukturu ustanova potreban je njihov sadržajno nepristrano pravedno razvijen institucionalni oblik. Odnosno; strukturalno razvijeni oblik institucija zahtijeva učinkovitu razradu zaštite temeljnih prava i sloboda svih osoba u smislu očuvanja osobnih sloboda te u smislu razrješenja svih mogućih značajnih osobnih i društvenih sporova, a u skladu s značenjem jednakosti određenim uz pomoć načela pravednosti. Stoga osobe u prvobitnom položaju moraju raspolagati samo osnovnim informacijama o općim značajkama društva o čijoj pravednosti odlučuju. Nepristranost odluke osigurana je sljedećim uvjetima misaona pokusa:

- uvjetom istovjetnosti njihovog osjećaja za pravednost,
- uvjetom da osobe ne znaju kojem društvenom sloju osobno pripadaju,
- uvjetom međusobne nezainteresiranosti za posebna osobna obilježja svake od njih,
- uvjetom nepoznavanja osobnog društvenog i ekonomskog položaja,
- uvjetom da osobe imaju želju za posjedom materijalnih društvenih dobara,
- uvjetom da osobe imaju želju za moralnim društvenim djelovanjem.

Za odluku o sadržaju načelâ pravednosti ovako opisanim osobama u prvobitnom položaju nužne su sljedeće općenite informacije o značajkama društva o čijoj pravednosti odlučuju:

- informacija o postojanju različitih slojeva u društvu,
- informacija da pripadnici društva imaju različite društvene položaje,
- informacija da pripadnici društva imaju različite ekonomske prilike,
- informacija o postojanju ograničenih materijalnih resursa u društvu.

Navedeni uvjeti i informacije dovoljni su za izvođenje misaonog pokusa. Njegovi rezultati sadržajno su iskazani formulacijama prvog i drugog načela pravednosti. Zamijetimo da navedeni uvjeti osiguravaju njihovu nepristranu pravednost, a navedene informacije društveni okvir njihove primjenjivosti. Općenito vrijedi; su-odnosno djelovanje obilježja moralnosti i obilježja društvenosti u misaonom pokusu omogućuje formulacije načelâ primjenjivih na ideju dobro uređenog društva. Posebnije vrijedi; su-odnosno djelovanje osjećaja za pravednost i okvira društvenosti omogućuje primjenu načelâ pravednosti na sadržajnu strukturu ustanova dobro uređenog društva. Time je ujedno osigurana i mogućnost djelovanja načelâ pravednosti u okvirima općih informacija o značajkama društva pri primjeni pojma jednakosti na društveno javno iskazane i institucionalno normirane pravne propise sadržane u strukturama njegovih ustanova. Zamijetimo da društvena potreba za ublažavanjem socijalnih razlika iskazana u drugoj formulaciji drugog načela pravednosti zahtijeva javno iskazanu pravnu normu (propis) uklopljenu u strukture nadležnih ustanova. Ovo je drugi osnovni razlog zbog kojeg je Rawlsova teorija o pravednosti označena kao teorija koja pripada suvremenoj misli socijalnog liberalizma. Razvidno je iz prethodnog razmatranja da pojam jednakosti u Rawlsovom određenju pravednosti kao nepristranosti pripada sadržaju moralnosti kao dijelu ovog bitnog obilježja ljudskog bića. Budući je moralnost, iskazana uz pomoć pravednosti kao nepristranosti, autonomno obilježje ljudskog bića, a jednakost čimbenik pripadajući sadržaju pravednosti, slijedi da je i jednakost pripadajuća autonomnosti pravednosti. Kao neodvojiv dio autonomno moralnog zahtjeva za pravednošću. Informacije o vrsti društva na koji se

pojam jednakosti primjenjuje određuju okvirni doseg njegove primjene. Stoga pretpostavljene opće informacije o značajkama društva zahtijevaju argumente u prilog određenja dosega njegove primjene na iste. Odnosno; zahtijevaju njegovu argumentiranu interpretaciju. Ova interpretacija uključuje racionalnost kao, poput osjećaja za pravednost, u jednakoj mjeri, bitnog obilježja ljudskog bića. Za izlučivanje ove argumentacije iz konteksta Rawlsove filozofije potrebna je osnovna analiza njegovog poimanja odnosa moralnosti i racionalnosti. U kontekstu teorijski usvojenih informacija o općim značajkama društva ovaj odnos posebna je tema Rawlsove teorije. Na ovom mjestu možemo samo naznačiti osnovni aspekt su-odnosnog djelovanja obilježja moralnosti i racionalnosti pri Ravlsovoj argumentaciji u prilog određenju granica (dosega) primjene pojma jednakosti u okvirima zadanih značajki društva.

Da sudionici iza vela neznanja znaju da odlučuju o društvu u kojem postoje razlike u vlasništvima nad materijalnim dobrima slijedi uzročno-posljedično iz formulacije drugoga načela pravednosti. Formulacija drugog načela pravednosti inače ne bi mogla biti posljedica informacije koja uzročno mora biti poznata sudionicima iza vela neznanja. Ovim sudionicima mora biti poznata informacija o mogućnosti postojanja razlika u vlasništvima nad materijalnim dobrima, kako bi ovu mogućnost uopće mogli razmatrati. Odnosno; informacija o postojanju ekonomskih nejednakosti uzrok je s posljedicom koja je iskazana u formulaciji drugoga načela pravednosti. Uzrok je dakle formulacije koja je usmjerena ka ublažavanju ove nejednakosti. Ukratko; informacija je uzrok, a formulacija je posljedica. Osim, naravno, ako ekonomske nejednakosti (*economic inequalities*) svojim značenjem ne obuhvaćaju nejednakosti u vlasništvima nad materijalnim dobrima. No enciklopedije i rječnici iz područja ekonomije redovito definiraju „ekonomske nejednakosti“ na sljedeći način: Ekonomske nejednakosti obuhvaćaju nejednakosti u plaćanju za isti rad, nejednakosti u prihodima i nejednakosti u bogatstvu. Bogatstvo se odnosi na cjelovitu količinu imovine pojedinaca ili domaćinstava. Ovo uključuje financijsku imovinu kao što su obveznice i dionice, nekretnine i privatno pravo na mirovinu. Stoga se nejednakost u bogatstvu odnosi na nejednaku raspodjelu imovine u grupi ljudi.

Dakle: Iz definicije izraza „ekonomska nejednakost“ izvjesno slijedi da se ovaj izraz odnosi na nejednakost u novčanim prihodima, na nejednakost u posjedovanju količine obveznica i dionica, te na nejednakost u posjedovanju nekretnina. Novac je svakako univerzalno sredstvo koje zamjenjuje bilo koju od ovih vrsta imovine. Stoga je rečenica: „Ekonomske nejednakosti odnose se na nejednakosti u posjedovanju imovine“, izvjesno ekvivalentna rečenici: „Razlike u vlasništvima odnose se na razlike u posjedovanju materijalnih dobara“. Izraz „ekonomske nejednakosti“ uporabljen je pri formulaciji drugoga načela pravednosti.



Drugo načelo pravednosti nastoji ublažiti ove razlike na takav način da bi uopće moglo biti ostvarivo prvo načelo pravednosti. Slijedi: Kada sudionici iza vela neznanja ne bi znali da odlučuju o društvu u kojemu postoje razlike u vlasništvima nad materijalnim dobrima, tada nikada ne bi mogli ni pomisliti na drugo načelo pravednosti, a kamo li da bi se oko njega trebali složiti ili se ne složiti. Osim, naravno, za slučaj da sudionici iza vela neznanja ne znaju da odlučuju o društvu u kojemu postoje razlike u vlasništvima nad materijalnim dobrima, nego odlučuju o tome da kada bi postojale razlike u vlasništvima nad materijalnim dobrima bi li prihvatili ili ne bi prihvatili drugo načelo pravednosti. Informacija o mogućnosti postojanja razlika u vlasništvima nad materijalnim dobrima svejedno bi im morala biti poznata. No ovdje se uopće ne radi o tome. Stvar je u tome da se u ovom slučaju radi o nečemu mnogo značajnijem. Sudionici iza vela neznanja, preko odlučivanja o tomu žele li ili ne žele prihvatiti drugo načelo pravednosti kada bi postojale razlike u vlasništvima nad materijalnim dobrima, zapravo odlučuju o obliku društvene organizacije. Odlučuju o tome bi li prihvatili klasni ili bi prihvatili besklasni oblik društva. Iako nigdje i ničim nije moguće potkrijepiti da bi ovo bio razlog Rawlsove konstrukcije misaona pokusa, niti da bi ovo bio Rawlsov alternativni izbor, ova alternativa svejedno nikako nije beznačajna. Stoga što ova alternativa ukazuje na razloge Rawlsove konstrukcije misaona pokusa, te na razloge Rawlsova izbora. Naime; kada bi sudionici iza vela neznanja odlučivali o obliku društvene organizacije, onda ne bi bilo nikakvoga razloga zbog kojega oni ne bi prihvatili besklasno društvo. No u besklasnom društvu nema onih koji su u tako nepovoljnom društvenom položaju da ne bi neposredno bilo ostvarivo prvo načelo pravednosti. Izvođenje drugog načela pravednosti, koje osigurava mogućnost ostvarenja prvoga načela pravednosti, bi tada u cijelosti bilo nepotrebno. Odnosno; ako bi sudionici iza vela neznanja prihvatili besklasno društvo, onda bi u cijelosti bilo nepotrebno odlučivati o tome da kada bi postojale razlike u vlasništvima nad materijalnim dobrima bi li sudionici prihvatili ili ne bi prihvatili drugo načelo pravednosti. Iz razloga nepostojanja takvih klasnih razlika u vlasništvima nad materijalnim dobrima koje bi drugo načelo pravednosti uopće učinili potrebnim. Ovo je u marksističkoj tezi o besklasnom društvu bilo i teorijski razvijano i praktički sprovedeno – od uravnilovke do samoupravljanja. S ne baš velikim uspjehom. No svejedno, morao je postojati razlog zbog kojega u Rawlsovu misaonom pokusu sudionici iza vela neznanja odlučuju o drugom načelu pravednosti, zbog uzročna izbora društva u kojemu postoje nejednakosti u vlasništvima nad materijalnim dobrima. Meni osobno najbliže je za prihvatiti da je razlog za to pretpostavka da se je Rawls čuvao toga da se njegova filozofija iz realistične primjene načela pravednosti ne prometne u nerealističnu

utopiju. Za sada se je naime teza o mogućnosti ostvarenja besklasnoga društva pokazala podosta nerealističnom. Prema za sada postojećim činjenicama svijeta.

Sadržaj pojma „realističke utopije“, u smislu njemu realistično prihvatljivih, a do sada neostvarenih, te samim tim utopističkih oblika društvene organiziranosti, Rawls je iskazao u svom posebnom djelu *Pravednost kao nepristranost (prepravka)*.<sup>41</sup> Ovdje započevši raspravu o njegovoj zamisli demokratski prihvatljivih oblika društvene organiziranosti s pojašnjenjima njegovih osnovnih stanovišta o ulozi filozofije politike:

- Prva zadaća filozofije politike je njezina praktička uloga: Usredotočiti se na duboko osporavana pitanja i vidjeti može li se, unatoč svakodnevne pojavnosti, otkriti neki osnovni temelj filozofskoga i moralnoga slaganja. Ili; ako takav temelj nije moguće pronaći, zbog razlika u filozofskim i moralnim mišljenjima kao korijenima razdvajajućih političkih razlika, mogu li te razlike biti barem toliko sužene da još uvijek može biti sačuvana društvena suradnja na osnovu međusobnog uvažavanja građana. Odrediti se prema idejama s obzirom na sukob među tvrdnjama o slobodi i tvrdnjama o jednakosti u tradiciji demokratske misli. Rasprave u nešto duže od zadnja dva stoljeća jasno pokazuju da ne postoji javno slaganje o tomu kako bi temeljne institucije trebale biti uređene tako da bi bile najprikladnije za slobodu i jednakost demokratskoga građanstva.<sup>42</sup>
- Druga zadaća filozofije politike je doprinijeti građanskom razumijevanju političkih i društvenih institucija kao cjeline: Doprinijeti razumijevanju osnovnih ciljeva i namjera institucija u odnosu na povijesnost društva u smislu nacije, u razlici s ciljevima i namjerama institucija u odnosu na pojedince, članove obitelji i članove udruženja.<sup>43</sup>
- Treća zadaća filozofije politike je njezina uloga izmiritelja: Filozofija politike treba pokušati smiriti frustraciju i bijes u odnosu na društvo i njegovu povijest ukazivanjem na racionalnost društvenih institucija. Treba pokušati doprinijeti, uz pomoć prikladnog

---

<sup>41</sup> John Rawls *Justice as Fairness (a restatement)*, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2001.

<sup>42</sup> „We suppose, then, that one task of political philosophy – its practical role, let's say – is to focus on deeply disputed questions and to see whether, despite appearances, some underlying basis of philosophical and moral agreement can be uncovered. If such a basis of agreement cannot be found, perhaps the divergence of philosophical and moral opinion at the root of divisive political differences can at least be narrowed so that social cooperation on a footing of mutual respect among citizens can still be maintained. To fix ideas, consider the conflict between the claims of liberty and the claims of equality in the tradition of democratic thought. Debates over the last two centuries or so make plain that there is no public agreement on how basic institutions are to be arranged so as to be most appropriate to the freedom and equality of democratic citizenship.” *ibid.* str. 2.

<sup>43</sup> „One is that political philosophy may contribute to how a people think of their political and social institutions as a whole, and their basic aims and purposes as a society with a history – a nation – as opposed to their aims and purposes as individuals, or as members of families and associations.” *ibid.* str. 2.

filozofskoga stanovišta, razumijevanju načina na koji su se društvene institucije razvile tijekom vremena, kako bi dostigle sadašnji racionalni oblik. To je u skladu s dobro poznatom Hegelovom izriekom: „Kada gledamo svijet racionalno, tada nam svijet uzvraća racionalno“. Demokratsko društvo nije i ne može biti komuna u kojoj su osobe ujedinjene tako da potvrđuju istu sveobuhvatnu, ili djelomice (pristrano) sveobuhvatnu doktrinu. Činjenica razboritog pluralizma koja odlikuje (karakterizira) društvo sa slobodnim institucijama čini takvu komunu nedemokratskom.<sup>44</sup>

- Četvrta zadaća filozofije politike je njezino ukazivanje na praktičke granice političke mogućnosti: Da se budućnost društva oslanja na uvjerenju da društvenost (svijet društva) omogućuje barem pristojan politički red – tako da je razborito pravedan, iako ne i savršen, demokratski poredak moguć. U tom smislu je filozofija politike realistično utopijska. Činjenica razboritog pluralizma ustraje pod demokratskim institucijama, te je ova okolnost stalno uključena u realističku utopiju na neodređeno vrijeme. Time ova činjenica ograničava ono što je moguće pod uvjetima društvenosti (svijeta društva). Kao oprjeka uvjetima u drugim povijesnim razdobljima: Kada su ljudi obično govorili da trebaju biti ujedinjeni (iako možda nikad i nisu doista bili ujedinjeni), tako da potvrđuju jednu obuhvatnu zamisao.<sup>45</sup>

Sadržaj pojma realističke utopije uključuje nepristran sustav društvene suradnje čiji pristojan politički red i pravo na razboriti pluralizam na neodređeno vrijeme čuvaju njegove demokratski uspostavljene institucije. Četiri zadaće filozofije politike usmjerene su ka

---

<sup>44</sup> „A third role, stressed by Hegel in his *Philosophy of Right* (1821), is that of reconciliation: political philosophy may try to calm our frustration and rage against our society and its history by showing us the way in which its institutions, when properly understood from a philosophical point of view, are rational, and developed over time as they did to attain their present, rational form. This fits one of Hegel's well-known sayings: 'When we look at the world rationally, the world looks rationally back.' He seeks for us reconciliation – *Versöhnung* – that is, we are to accept and affirm our social world positively, not merely to be resigned to it. We shall be concerned with this role of political philosophy in several respects. Thus I believe that a democratic society is not and cannot be a community, where by a community I mean a body of persons united in affirming the same comprehensive, or partially comprehensive, doctrine. The fact of reasonable pluralism which characterizes a society with free institutions makes this impossible.” *ibid.* str. 3.

<sup>45</sup> „The fourth role is a variation of the previous one. We view political philosophy as realistically utopian: that is, a probing the limits of practicable political possibility. Our hope for the future of our society rests on the belief that the social world allows at least a decent political order, so that a reasonably just, though not perfect, democratic regime is possible. So we ask: What would a just democratic society be like under reasonably favorable but still possible historical conditions, conditions allowed by the laws and tendencies of the social world? What ideals and principles would such a society try to realize given the circumstances of justice in a democratic culture as we know them? These circumstances include the fact of reasonable pluralism. This condition is permanent as it persists indefinitely under free democratic institutions. The fact of reasonable pluralism limits what is practicably possible under the conditions of our social world, as opposed to conditions in other historical ages when people are often said to have been united (though perhaps they never have been) in affirming one comprehensive conception.” *ibid.* str. 4.

ostvarenju temeljne ideje o pravednosti kao nepristranosti, u zajedništvu s temeljnom idejom o društvenoj suradnji slobodnih i međusobno jednakih građana, te u zajedništvu s idejom o dobro uređenom društvu. Organizirati i strukturirati u cjelokupnosti temeljnu ideju o pravednosti kao nepristranosti pripada zajedništvu ovih temeljnih ideja. Najtemeljnija ideja u ovom zajedništvu intuitivnih ideja (tj. u ovoj složenoj zamisli o pravednosti) je ideja o društvu kao nepristranom sustavu društvene suradnje tijekom vremena – od generacije do generacije. Drugačije rečeno: Uporaba ove najtemeljnije ideje ima ulogu središnje organizirajuće ideje pri pokušaju razvijanja političke zamisli za strukturu demokratskog društvenoga ustroja. Stoga je jedna od praktičkih namjera pravednosti kao nepristranosti osigurati prihvatljivi filozofski i moralni temelj za demokratske institucije, te istaknuti pitanje o tomu kako tvrdnje o slobodi i jednakosti trebaju biti razumijevane. S usvojenom pretpostavkom da su prethodno spomenute temeljne intuitivne ideje dobro poznate javnoj političkoj kulturi demokratskog društva. S usvojenom pretpostavkom da građani ne vide njihov društveni red kao nepromjenjivi prirodni red, ili kao institucionalnu strukturu opravdanu religijskim doktrinama, ili kao hijerarhijska načela koja izražavaju aristokratske vrijednosti. Te s usvojenom pretpostavkom da građani ne misle da politička stranka na temelju svog proglašenog programa može ispravno javno djelovati tako da negira bilo koju klasu ili grupu građanski prepoznatih prava ili sloboda.<sup>46</sup> Ova klasa ili grupa prava ili sloboda opravdana je uz pomoć ideje javnoga opravdanja. Namjera ideje javnoga opravdanja pojasniti je ideju opravdanja na način koji je prikladno uporabljiv u političkoj zamisli o pravednosti u društvu, kakva demokracija i jest, a u kojemu postoji činjenica razboritog pluralizma. Ova ideja u zajedništvu je s idejom o dobro uređenom društvu – kao društvu koje je učinkovito uređeno uz pomoć javno prepoznate zamisli o pravednosti. Zajedništvo ideje javnoga opravdanja i ideje o dobro uređenom društvu određuje sljedeće tri uloge političke zamisli (konceptije) o pravednosti: (a) Politička zamisao o

---

<sup>46</sup> „As I said above, one practicable aim of justice as fairness is to provide an acceptable philosophical and moral basis for democratic institutions and thus to address the question of how the claims of liberty and equality are to be understood ... Those we use to organize and to give structure to justice as fairness as a whole I count as fundamental ideas. The most fundamental idea in this conception of justice is the idea of society as a fair system of social cooperation over time from one generation to the next (Theory, §1: 4). We use this idea as the central organizing idea in trying to develop a political conception of justice for a democratic regime. This central idea is worked out in conjunction with two companion fundamental ideas. These are: the idea of citizens (those engaged in cooperation) as free and equal persons (§7); and the idea of a well-ordered society, that is, a society effectively regulated by a public conception of justice (§3). As indicated above, these fundamental intuitive ideas are viewed as being familiar from the public political culture of a democratic society ... That a democratic society is often viewed as a system of social cooperation is suggested by the fact that from the political point of view, and in the context of the public discussion of basic questions of political right, its citizens do not regard their social order as a fixed natural order, or as an institutional structure justified by religious doctrines or hierarchical principles expressing aristocratic values. Nor do they think a political party may properly, as a matter of its declared program, work to deny any recognized class or group its basic rights and liberties.” ibid. str. 5 – 6.

pravednosti je moralna zamisao koja razrađuje i razrješuje temeljnu strukturu demokratskog društva. Ova zamisao nije neposredno primijenjena na udruženja i grupe unutar društva. Tek naknadno slijedi pokušaj njezina povezivanja s načelima lokalne pravednosti da bi se pokrili odnosi među ljudima. (b) Politička zamisao o pravednosti izražava svoja načela kao skup političkih vrijednosti koje primjenjuje na temeljnu strukturu demokratskog društva. Ona ne pretpostavlja usvajanje bilo koje posebne obuhvatne doktrine. (c) Politička zamisao o pravednosti uobličena je u terminima temeljnih ideja koje su bliske javnoj političkoj kulturi demokratskog društva.<sup>47</sup>

No četiri zadaće filozofije politike, kao ni tri uloge političke zamisli o pravednosti, izvjesno je da ne mogu biti javno društveno opravdane, pa stoga niti društveno realizirane, ako ljudska bića nemaju sljedeće teorijske i praktičke moći: racionalnu sposobnost uma i moralni osjećaj za pravednost. Pod normalnim okolnostima ljudskoga života, ustvrdio je Rawls, ove se moći stupnjevito razvijaju. Te pošto je dosegnuta dob razumnosti iskušane su u mnogim vrstama prosudbi o pravednosti u širokom rasponu: od temeljne strukture društva do posebnih slučajeva u svakodnevnom životu. Osjećaj za pravednost (kao oblik moralne osjetljivosti) uključuje intelektualnu moć, budući njegova uporaba zahtijeva um, maštu i prosudbu. Neke od ovih prosudbi vidimo kao čvrste točke za koje očekujemo da nikada neće biti određene. Poput npr. Lincolnove izrijeke: „Ako ropstvo nije pogrešno, onda ništa nije pogrešno“. Racionalnost i osjećaj za pravednost kao moći uma omogućuju građanske razborite prosudbe, tj. omogućuju refleksivnu ravnotežu (reflektivni ekvilibrij) prosudbi. Pojašnjenje ideje refleksivne ravnoteže započeo je Rawls upravo s pozivom na ove dvije umske moći ljudskih bića. Slobodne i međusobno jednake osobe u demokratskim uvjetima društvenog uređenja imaju sposobnost, priliku i želju za činom ispravne odluke.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> „The aim of the idea of public justification is to specify the idea of justification in a way appropriate to political conception of justice for a society characterized, as a democracy is, by reasonable pluralism. The idea of public justification goes with the idea of a well-ordered society, for such a society is effectively regulated by a publicly recognized conception of justice (§3). From the preceding discussion, we see that to fill this role a conception of justice should have three features. These make it a political conception of justice: (a) While it is, of course, a moral conception, it is worked out for a specific subject, namely, the basic structure of a democratic society. It does not apply directly to associations and groups within society, and only later do we try to extend it to connect it with the principles of local justice and to cover the relations between peoples. (b) Accepting this conception does not presuppose accepting any particular comprehensive doctrine. A political conception presents itself as a reasonable conception for the basic structure alone and its principles express a family of political values that characteristically apply to that structure. (c) A political conception of justice is formulated so far as possible solely in terms of fundamental ideas familiar from, or implicit in, the public political culture of a democratic society: for example, the idea of society as a fair system of cooperation and the idea of citizens as free and equal. That there are such ideas in their public culture are taken as a fact about democratic societies.”  
ibid. str. 26 – 27.

<sup>48</sup> „To explain the idea of reflective equilibrium we start from the thought (included in the idea of free and equal persons) that citizens have a capacity for reason (both theoretical and practical) as well as a sense of justice. Under the normal circumstances of human life, these powers gradually develop, and after the age of reason are

Refleksivna ravnoteža prosudbi (i u slučaju jedne osobe) postignuta je u širem smislu onda kada je netko pažljivo razmotrio alternativne zamisli o pravednosti i ispitao uvjerljivost različitih argumenata u prilog ili protiv istih. Jasnije; kada je osoba uzela u obzir vodeće zamisli o političkoj pravednosti koje je pronašla u našoj filozofskoj tradiciji. Uključno s kritičkim pogledima. Poput npr. pogleda Karla Marxa, za kojega neki misle da se na kritički način odnosi prema samoj zamisli o pravednosti. Kada je neka osoba odvagula snagu različitih filozofskih i drugih razloga za neku zamisao, tada mi pretpostavljamo da su ova općenita uvjerenja, prva načela i posebne prosudbe neke osobe na djelu. No sada je refleksivna ravnoteža neke osobe široka. Postignuta je uz pomoć refleksije širokoga raspona. S mnogim mogućim promjenama u pogledu, nego što je to bilo prethodno. Široka, a ne uska, refleksivna ravnoteža je očevidno važan pojam (*Teorija*, §9, iako pojmovi „uska“ i „široka“ tamo nažalost nisu uporabljeni).<sup>49</sup> Ova Rawlsova prepravka pojašnjuje njegovo stanovište izneseno u §9 *Teorije pravednosti*. Uska refleksivna ravnoteža postignuta je samo unutar granica nekog filozofskoga sustava, pogleda, ili zamisli o pravednosti. Uska refleksivna ravnoteža uzrok je neke bilo koje posebne obuhvatne političke doktrine. Široka refleksivna ravnoteža postignuta je prekoračenjem ove granice: Razmatranjem i odvagivanjem filozofskih i drugih uzročnih argumenata za ili protiv neke bilo koje posebne obuhvatne političke doktrine. To je razlog zbog kojeg politička zamisao o pravednosti u Rawlsovoj filozofiji politike ne pretpostavlja usvajanje bilo koje posebne političke doktrine. No to nužno ne mora značiti da ne pretpostavlja usvajanje ni bilo kojeg elementa pripadajućeg filozofiji moralnosti. Smisao ne-fundacionalističkog zasnivanja zajedništva ideje opravdanja i ideje široko zasnovane refleksivne ravnoteže, a u odnosu na političke prosudbe neke osobe o različitim obuhvatnim doktrinama, Rawls je iskazao na sljedeći način: Ni jedna posebna vrsta razmotrene prosudbe o političkoj pravednosti, ili posebna razina općenitosti, nije pomišljena

---

*exercised in many kinds of judgments of justice ranging over all kinds of subjects, from the basic structure of society to the particular actions and character of people in everyday life. The sense of justice (as a form of moral sensibility) involves an intellectual power, since its exercise in making judgments calls upon the powers of reason, imagination and judgment ... Considered judgments are those given when conditions are favorable to the exercise of our powers of reason and sense of justice: that is, under conditions where we seem to have the ability, the opportunity, and the desire to make a sound judgment; or at least we have no apparent interest in not doing so, the more familiar temptations being absent.*” ibid. str. 29.

<sup>49</sup> „This suggests that we regard as wide reflective equilibrium (still in the case of one person) that reflective equilibrium reached when someone has carefully considered alternative conceptions of justice and the force of various arguments of them. More exactly, this person has considered the leading conceptions of political justice found in our philosophical tradition (including views critical of the concept of justice itself (some think Marx’s view is an example)), and has weighed the force of the different philosophical and other reasons for them. In this case, we suppose this person’s general convictions, first principles, and particular judgments are in line; but now the reflective equilibrium is wide, given the wide-ranging reflection and possibly many changes of view that have preceded it. Wide and not narrow reflective equilibrium is plainly the important concept (*Theory* §9, though the terms ‘narrow’ and ‘wide’ are unfortunately not used there).” ibid. str. 31.

tako da bi nosila cjelokupnu težinu javnoga opravdanja.<sup>50</sup> No omogućavanje promjena stanovišta i uvažavanje pluralizma mišljenja ne isključuje osjećaj za pravednost kao moralni element njegove filozofije. Ovaj element, kao element koji omogućuje minimum političkog slaganja, općenito omogućuje njegovu političku zamisao pravednosti. Politička zamisao pravednosti je moralna zamisao koja razrađuje i razrješuje temeljnu strukturu demokratskog društva. U dobro uređenom društvu svi građani potvrđuju istu političku zamisao pravednosti. Nije pretpostavljeno da oni to čine iz istih razloga. Od početka do kraja. Građani imaju međusobno sukobljena religijska, filozofska i moralna stanovišta. Potvrđuju svoju političku zamisao unutar različitih i međusobno suprotstavljenih obuhvatnih doktrina. Stoga djelomice na kraju potvrđuju svoju političku zamisao iz različitih razloga. No to ne sprječava političku zamisao da bude zajednička točka s koje je moguće razriješiti pitanja koja se tiču ustavne osnove. Činjenica razboritog pluralizma logički povlači da ne postoji cjelovita ili djelomična obuhvatna doktrina o kojoj se svi građani slažu, ili se mogu složiti, da bi odlučili o temeljnim pitanjima političke pravednosti. U dobro uređenom društvu politička zamisao je potvrđena onim što se odnosi na razboriti preklapajući konsenzus.<sup>51</sup> Budući da na demokraciju ne možemo misliti kao na državnu prisilu, zajedno s njezinom pratećom okrutnošću i koruptivnošću društvenog i kulturnoga života, da bi iskorijenili različitosti, tragamo za političkom zamisli o pravednosti koja može podržati razboriti preklapajući konsenzus da bi poslužio kao javni temelj opravdanja. Stoga razmatramo je li dobro uređeno demokratsko društvo moguće i ako jest, kako je ova mogućnost konzistentna s ljudskom naravi, te što zahtjeva od djelujućih političkih institucija. Pokušavamo pokazati da je dobro uređeno društvo pravednosti kao nepristranosti doista moguće prema našoj naravi i prema takvim zahtjevima.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> „From what we said above (in §10.2), the idea of justification paired with full reflective equilibrium is nonfoundationalist in this way: no specified kind of considered judgment of political justice or particular level of generality is thought to carry the whole weight of public justification.” *ibid.* str. 31.

<sup>51</sup> „While in a well-ordered society all citizens affirm the same political conception of justice, we do not assume they do so for all the same reasons, all the way down. Citizens have conflicting religious, philosophical, and moral views and so they affirm the political conception from within different and opposing comprehensive doctrines, and so, in part at least, for different reasons. But this does not prevent the political conception from being a shared point of view from which they can resolve questions concerning the constitutional essentials ... The fact of reasonable pluralism imply that there is no such doctrine, whether fully or partially comprehensive, on which all citizens do or can agree to settle the fundamental questions of political justice. Rather, we say that in a well-ordered society the political conception is affirmed by what we refer to as a reasonable overlapping consensus.” *ibid.* str. 32.

<sup>52</sup> „Yet since we cannot as a democracy use state power, with its attendant cruelties and corruptions of civic and cultural life, to eradicate diversity, we look for a political conception of justice that can gain the support of a reasonable overlapping consensus to serve as a public basis of justification ... In Part V we consider whether a well-ordered democratic society is possible, and if so, how its possibility is consistent with human nature and the requirements of workable political institutions. We try to show that the well-ordered society of justice as fairness is indeed possible according to our nature and those requirements.” *ibid.* str. 36-37.

Nadam se da je sada moguće ustvrditi kako iz prethodno izloženog proizlazi da u Rawlsovoj filozofiji postoji element koji u konstruktivističkom smislu barem upućuje na moralnost – na pojam pravednosti kao konstrukciju izvedenu iz osobe.

Istaknuvši pitanje o tomu kako tvrdnje o slobodi i jednakosti trebaju biti razumijevane, pristupio je Rawls pobližem određenju sadržaja pojma „realistička utopija“. U smislu njemu realno prihvatljivih, a do sada neostvarenih te samim tim utopističkih, oblika društvenih uređenja.<sup>53</sup> Jedan od razloga ovog pobližega sadržajna određenja bio je razlikovati posjedovno-vlasničku demokraciju (*a property-owning democracy*), koja ostvaruje sve glavne političke vrijednosti iskazane uz pomoć dvaju načela pravednosti, od kapitalističke države blagostanja (*a capitalist welfare state*), koja te vrijednosti ne ostvaruje.<sup>54</sup> Ustvrdio je da se sljedeća četiri pitanja prirodno nameću, kada bilo koju vrstu uređenja (vladavine, režima) promatramo kao institucionalno uređen sustav:

- Jesu li institucije tog sustava ispravne i pravedne? Ovo je pitanje o ispravnosti .
- Mogu li institucije tog sustava biti učinkovito konstruirane, tako da mogu ostvariti proglašene ciljeve i svrhe? Ovo je pitanje o konstrukciji (dizajnu).
- Mogu li se građani u pogledu njihovih vjerojatnih interesa i ciljeva, a uz način na koji su ti njihovi vjerojatni interesi i ciljevi uobličeni od strane temeljnih struktura sustava, osloniti na to da su ti interesi i ciljevi ispoštovani uz pomoć pravednih institucija i pravila koja su primijenjena u različitim uredima i službama sustava? Ekonomisti ovo pitanje nazivaju problemom poticajne podudarnosti (kompatibilnosti). Problem korupcije je jedan od vidova (aspekata) ovog problema.
- Pokazuju li se zadaci dodijeljeni uredima i službama sustava jednostavno preteškima onima koji bi se trebali s njima nositi? Ovo je pitanje o sposobnosti (kompetenciji).<sup>55</sup>

U odnosu na ova četiri pitanja, razmotrio je, kaže Rawls, pet sljedećih uređenja kao društvenih sustava, zajedno s njihovim političkim, ekonomskim i društvenim institucijama:

---

<sup>53</sup>Part IV, u: John Rawls *Justice as Fairness (a restatement)*, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2001. str. 135 – 179.

<sup>54</sup> „One reason for discussing these difficult matters is to bring out the distinction between a property-owning democracy, which realizes all the main political values expressed by two principles of justice, and a capitalist welfare state, which does not.” ibid. str. 135.

<sup>55</sup> „Regarding any regime four questions naturally arise. One is the question of right: that is, whether its institutions are right and just. Another is the question of design: that is, whether a regime’s institutions can be effectively designed to realize its declared aims and objectives. This implies a third question: whether citizens, in view of their likely interests and ends as shaped by the regime’s basic structure, can be relied on to comply with just institutions and the rules that apply to them in their various offices and positions. (Economists call this problem that of incentive-compatibility). The problem of corruption is an aspect of this. Finally, there is the question of competence: whether the tasks assigned to offices and positions would prove simply too difficult for those likely to hold them.” ibid. str. 136.



- (a) slobodni poduzetnički kapitalizam (*laissez-faire capitalism*),
- (b) kapitalizam države blagostanja (*welfare-state capitalism*),
- (c) državni socijalizam naredbodavne ekonomije (*state socialism with a command economy*),
- (d) posjedovno-vlasničku demokraciju (*property-owning democracy*),
- (e) liberalni demokratski socijalizam (*liberal democratic socialism*).<sup>56</sup>

Pri razmatranju usredotočio se je Rawls prvenstveno na pitanje o ispravnosti i pravednosti. Uz pomoć sljedećeg pitanja: Koja vrsta uređenja i njegova osnovna struktura bi mogla biti ispravna i pravedna, te bi mogla biti učinkovito i djelotvorno sačuvana? Ovo pitanje svakako nas suočava i s ostalim navedenim pitanjima. U odnosu na prethodno navedene oblike društvenih uređenja, za Rawlsa je osnovno sljedeće pitanje: Ako neko uređenje djeluje u skladu sa svojim institucionalnim idealnim opisom, koje od pet navedenih uređenja zadovoljava dva načela pravednosti?<sup>57</sup>

Prije samog razmatranju usvojio je sljedeće pretpostavke: Pod idealnim institucionalnim opisom nekog uređenja podrazumijevana je okolnost kada ono djeluje pravilno, tj. kada djeluje u skladu sa svojim javnim ciljevima i načelima konstrukcije. Ako neko uređenje ne cilja na određene političke vrijednosti te ne postoje sporazumi s namjerom njihova predviđanja, onda te vrijednosti neće biti ni ostvarene. Ako neko uređenje može uključiti institucije jasno konstruirane da bi ostvarile određene vrijednosti, još uvijek može neuspjeti u svom naumu. Osnovna struktura uređenja može izazvati takve društvene interese da ista djeluje jako različito od onoga što je njezin idealni opis.<sup>58</sup>

Pod ovim usvojenim pretpostavkama, ustvrdio je Rawls, a što je moguće uvidjeti iz njihova idealna opisa, prve tri vrste uređenja, od (a) do (c), narušavaju dva načela pravednosti barem na jedan od sljedećih načina:

---

<sup>56</sup> „Let us distinguish five kinds of regime viewed as social systems, complete with their political, economic, and social institutions: (a) *laissez-faire capitalism*; (b) *welfare-state capitalism*; (c) *state socialism with a command economy*; (d) *property-owning democracy*; and finally, (e) *liberal (democratic) socialism*.” *ibid.* str. 136.

<sup>57</sup> „Much conservative thought has focused on the last three questions mentioned above, criticizing the ineffectiveness of the so-called welfare state and its tendencies toward waste and corruption. But here we focus largely on the first question of right and justice, leaving the other aside. We ask: what kind of regime and basic structure would be right and just, could it be effectively and workably maintained? This recognizes that the other questions still have to be faced. When a regime works in accordance with its ideal institutional description, which of the five regimes satisfy the two principles of justice?” *ibid.* str. 137.

<sup>58</sup> „By the ideal institutional description of a regime I mean the description of how it works when it is working well, that is, in accordance with its public aims and principles of design. Here we assume that if a regime does not aim at certain political values, and has no arrangements intended to provide for them, then those values will not be realized. But while a regime may include institutions explicitly designed to realize certain values, it still may fail to do so. Its basic structure may generate social interests that make it work very differently than its ideal description.” *ibid.* str. 137.

(a) Slobodni poduzetnički kapitalizam (*lassiez-faire capitalism*), [sustav prirodnih sloboda, kako je nazvan u *Teoriji pravednosti*, §12], samo formalno osigurava jednakost te odbacuje i nepristranu vrijednost jednakih političkih sloboda i nepristranu jednakost prilika. Sustav cilja na ekonomsku učinkovitost i rast ograničen samo niskim društvenim minimumom [*Teorija pravednosti*, §17].

(b) Kapitalizam države blagostanja (*welfare-state capitalism*) odbacuje nepristranu vrijednost političkih sloboda. Iako donekle pokazuje brigu za jednakost prilika, ne slijedi politiku koja je nužna da bi je doista i omogućila. Dozvoljava vrlo velike nejednakosti u vlasništvu nad nekretninama (proizvodni pogoni i prirodni resursi), tako da je kontrola ekonomije i velik dio političkog života u rukama samo nekolicine. Također; kao što sam naziv „kapitalizam države blagostanja“ i sugerira: Odredbe o socijalnoj sigurnosti mogu biti dovoljno velikodušne tako da mogu jamčiti pristojan društveni minimum koji pokriva osnovne potrebe. No načelo reciprociteta koje regulira ekonomske i društvene nejednakosti nije prepoznato.

(c) Državni socijalizam naredbodavne ekonomije (*state socialism with a command economy*), nadziran vladavinom samo jedne stranke, krši osnovna prava jednakosti i sloboda, te krši nepristranu vrijednost tih sloboda. Naredbodavna ekonomija je vođena općim ekonomskim planom koji je usvojen od strane središnjice što ostavlja relativno malen prostor za uporabu demokratskih procedura, ili tržišta (osim izuma racioniranog snabdijevanja).

Odbacivanjem (a) – (c) institucionalno uređenih društvenih sustava, ostalo je Rawlsu razmotriti zamisao (d) i (e) sustava za koje je (realno utopistički) ustvrdio da njihovi idealni opisi uključuju sporazume koji su konstruirani (dizajnirani) tako da bi zadovoljili dva načela pravednosti.<sup>59</sup> Zamisli posjedovno-vlasničke demokracije i liberalnog demokratskoga socijalizma, ustvrdio je Rawls, uspostavljaju ustavni okvir za demokratsku politiku, jamče

---

<sup>59</sup> „This assumption granted, we see from the ideal description of the first three kinds of regimes, (a) to (c), in 4<sup>1,2</sup>, that each of them violates the two principles of justice in at least one way. (a) *Laissez-faire capitalism* (the system of natural liberty (Theory, §12) secures only formal equality and rejects both fair value of the equal political liberties and fair equality of opportunity. It aims for economic efficiency and growth constrained only by a rather low social minimum (Theory, §17:9<sup>ff</sup>. on meritocracy). (b) *Welfare-state capitalism* also rejects the fair value of the political liberties, and while it has some concern for equality of opportunity, the policies necessary to achieve that are not followed. It permits very large inequalities in the ownership of real property (productive assets and natural resources) so that the control of the economy and much of political life rests in few hands. And although, as the name ‘welfare-state capitalism’ suggests, welfare provisions may be quite generous and guarantee a decent social minimum covering the basic needs (§38), a principle of reciprocity to regulate economic and social inequalities is not recognized. (c) *State socialism with a command economy* supervised by a one-party regime violates the equal basic rights and liberties, not to mention the fair value of these liberties. A command economy is one that is guided by a general economic plan adopted from the center and makes relatively little use of democratic procedures or of markets (except as rationing devices). This leaves (d) and (e) above, property-owning democracy and liberal socialism: their ideal descriptions include arrangements designed to satisfy the two principles of justice.” *ibid.* str. 137-138.

nepristranu vrijednost političkih sloboda i nepristranu jednakost prilika, te reguliraju ekonomske i društvene nejednakosti uz pomoć načela uzajamnosti, ako ne uz pomoć načela razlike. Budući se pod socijalizmom misli da je proizvodnja u društvenom vlasništvu, mi pretpostavljamo da je na isti način politička moć raspodijeljena između određenog broja demokratskih stranaka, a ekonomska moć raspršena među tvrtkama. Kada je npr. uprava tvrtke i menadžment izabran od strane, ako nije neposredno u rukama, radne snage. Za razliku od državnog socijalizma naredbodavne ekonomije, tvrtke u liberalnom socijalizmu provode svoje aktivnosti unutar sustava slobodnog i radno konkurentnog tržišta. Slobodan izbor zanimanja je također osiguran.<sup>60</sup> Nije potrebno sada odlučivati između posjedovno-vlasničke demokracije i liberalnog socijalističkog uređenja (to ovisi o povijesnim okolnostima konkretnih društava, njihovim tradicijama političke misli i prakse, te o mnogo čemu drugome), no kada njihove institucije rade kako je opisano, načela pravednosti mogu biti ostvarena. Prvo načelo pravednosti uključuje pravo na osobno vlasništvo, no ovo pravo je različito od osobnog vlasništva nad prirodnim resursima i neograničenog (generalnog) osobnog vlasništva nad industrijom.<sup>61</sup>

Cilj ovog Rawlsovog određenja razlike u pravu nad vlasništvima, a u odnosu na prvo načelo pravednosti, pojašnjen je njegovim isticanjem glavne razlike između posjedovno-vlasničke demokracije i kapitalizma države blagostanja. Glavna razlika je sljedeća: Pozadinske institucije posjedovno-vlasničke demokracije djeluju tako da bi raspršile vlasništvo nad bogatstvom i kapitalom kako bi spriječile da maleni dio društva kontrolira ekonomiju, te posredno onda i cjelokupan politički život. Za razliku od kapitalizma države blagostanja koji dozvoljava da maleni sloj ima gotovo monopol nad glavinom proizvodnje. Posjedovno-vlasnička demokracija ne postiže svoj cilj redistribucijom prihoda onima koji imaju manje na kraju nekog određenog vremenskoga razdoblja, nego uz pomoć obrazovanja i specijalizacija osigurava široko rasprostranjeno vlasništvo nad industrijom i ljudskim kapitalom na početku

---

<sup>60</sup> „Both a property-owning democracy and a liberal socialist regime set up a constitutional framework for democratic politics, guarantee the basic liberties with the fair value of the political liberties and fair equality of opportunity, and regulate economic and social inequalities by a principle of mutuality, if not by the difference principle. While under socialism the means of production are owned by society, we suppose that, in the same way that political power is shared among a number of democratic parties, economic power is dispersed among firms, as when, for example, a firm's direction and management is elected by, if not directly in the hands of, its own workforce. In contrast with a state socialist command economy, firms under liberal socialism carry on their activities within a system of free and workably competitive markets. Free choice of occupation is also assured.” ibid. str. 138.

<sup>61</sup> „To illustrate the content of the two principles of justice, we need not decide between a property-owning democracy and a liberal socialist regime. In each case when their institutions work as described, the principles of justice can be realized. The first principle of justice includes a right to private personal property, but this is different from the right of private property in productive assets (§32.6). When a practical decision is to be made between property-owning democracy and a liberal socialist regime, we look to society's historical circumstances, to its traditions of political thought and practice, and much else.” ibid. str. 138-139.

nekoj određenog vremenskoga razdoblja. U skladu s osiguranjem jednakih prilika za sve, tj. u skladu sa osiguranjem mogućnosti ostvarenja samopoštovanja za sve osobe.<sup>62</sup>

Rawls navodi kako bi Marx mogao prigovoriti da čak i onda kada se usvoji ideal posjedovno-vlasničke demokracije da takvo uređenje proizvodi političke i ekonomske sile koje omogućuju široki otklon od njegova idealna institucionalna opisa. Rawls ističe da ovo jest problem, ali da ovdje treba biti pažljiv te da ne treba uspoređivati ideal jedne zamisli s aktualnošću druge, nego treba uspoređivati aktualnost s aktualnošću. Svakako u odnosu na posebne povijesne okolnosti.<sup>63</sup> Marx bi mogao uputiti i prigovor kako izvješće o institucijama posjedovno-vlasničke demokracije nije razmotrilo važnost demokracije na radnom mjestu i važnost uobličavanja općeg smjera ekonomije. Rawls ističe da je ovo također problem s kojim se on sada neće pokušati susresti, osim što će ponoviti kako je Millova ideja o tvrtkama kojima upravljaju radnici u cijelosti sukladna s idejom vlasničko-posjedovne demokracije.<sup>64</sup>

Nadam se da je sada moguće ustvrditi da možda nije proturječna tvrdnja kako u Rawlsovoj filozofiji postoji mogućnost da sudionici u misaonom pokusu odlučuju o društvu u kojemu postoje barem razlike u posjedima koji su u osobnim vlasništvima.

## 1.2. *Moralnost i racionalnost*

Naznačimo odnos moralnosti i racionalnosti u onom opsegu koji je dovoljan za izlučivanje osnovnih argumenata u prilog Rawlsovog određenja granica primjene jednakosti na sadržajne strukture ustanova dobro uređenog društva. Pojam racionalnosti u ovom poglavlju do sada je spomenut u kontekstu određenja jednog od bitnih obilježja ljudskog bića. Spomenut je u

---

<sup>62</sup> „One major difference is this: the background institutions of property-owning democracy work to disperse the ownership of wealth and capital, and thus to prevent a small part of society from controlling the economy, and indirectly, political life as well. By contrast, welfare-state capitalism permits a small class to have a near monopoly of the means of production. Property-owning democracy avoids this, not by redistribution of income to those with less at the end of each period, so to speak, but rather by ensuring the widespread ownership of productive assets and human capital (that is, education and trained skills) at the beginning of each period, all this against a background of fair equality of opportunity.” *ibid.* str. 139.

<sup>63</sup> „Of course, Marx would say that, even accepting the ideal of property-owning democracy, such a regime generates political and economic forces that it depart all too widely from its ideal institutional description. He would say that no regime with private property in the means of production can satisfy the two principles of justice, or even do much to realize the ideals of citizen and society expressed by justice as fairness. This is a mayor difficulty and must be faced ... But we must be careful here not to compare the ideal of one conception with the actuality of the other, but rather to compare actuality with actuality, and in our particular historical circumstances.” *ibid.* str. 178.

<sup>64</sup> „Marx would raise another objection, namely, that our account of the institutions of property-owning democracy has not considered the importance of democracy in the workplace and in shaping the general course of the economy. This is also a mayor difficulty. I shall not try to meet it except to recall that Mill's idea of worker-managed firms is fully compatible with property-owning democracy.” *ibid.* str.178.

kontekstu primjene jednakosti na slobode uz pomoć logičke koordinativnosti racionalnosti i razboritosti. Spomenut je također u kontekstu poziva na razboritost koja je postignuta inteligibilnošću, tj. posredstvom razumijevanja su-odnosa moralnosti, slobode i društvenosti. Zatim je spomenut u kontekstu određenja cilja pravednosti kao razboritog ograničavanja racionalno postavljenih osobnih životnih planova na društveno razumno prihvatljivu mjeru. Napokon, spomenut je u kontekstu određenja volje kao razumom upravljane želje da u svom društvenom djelovanju slobodno i svjesno težimo ka moralnosti.

Određenju racionalnosti u smislu jednog od bitnih obilježja ljudskog bića teško je uputiti argumentirano potkrijepljeno značajan prigovor. Sam sadržaj pojma racionalnosti uključuje više mentalne intelektualne sposobnosti ljudskog uma. Poput npr. sposobnosti za matematička i logička istraživanja. Neprijeporna je činjenica da su rezultati ovakvih istraživanja u različitom stupnju primijenjeni u svim posebnim znanstvenim disciplinama. Stoga: Odreći ljudskom biću obilježje racionalnosti u smislu jednog od njegovih bitnih obilježja, značilo bi odreći mu jedan bitan dio njegove definicije. Dio koji određuje jednu od posebnosti (*differentia specifica*) njegove definicije u odnosu na npr. definicije drugih vrsta živih bića. U spoznajnom smislu; odricanje bi značilo odricanje sposobnosti istraživanja bilo koje istinitosti o sebi i svijetu kojeg nastanjujemo. Rawlsovo određenje racionalnosti kao jednog od bitnih obilježja ljudskog bića u cijelosti je u skladu s ovim općenito filozofski gotovo neprijeporno određenim, statusom racionalnosti – u smislu određenja jednog od bitnih obilježja ljudskog bića.<sup>65</sup>

No racionalnost i razboritost nisu u okvirima društvenosti jedno te isto. Razboritost je bezuvjetno racionalna, no racionalnost je samo uvjetno i razborita. Odnosno; društvena razboritost se bezuvjetno mora oslanjati na *ratio*, no *ratio* je razborit samo pod uvjetom društvene opravdanosti. Tako npr. nečiji ciljevi životnog plana mogu biti, s osobnog stanovišta, a u skladu s vlastitim željama i interesima, u cijelosti racionalno postavljeni, no to ne znači da su time ujedno i društveno razboriti. Razboritost zahtijeva argumente (npr. moralne argumente) u prilog društvene opravdanosti racionalno postavljenih ciljeva. Racionalno postavljeni ciljevi bezuvjetno moraju biti razumno razmotreni te snagom argumenata i razborito društveno odobreni ili odbijeni. Razboritost je utoliko rezultat su-odnosnog djelovanja racionalnosti i moralnosti u okvirima društvenih (npr. ekonomskih) zakonitosti. Naime, društveno razborito zamišljeni osobni planovi u normalnim okolnostima

---

<sup>65</sup> Logičko razlučivanje kao jedno od bitnih sadržajnih sposobnosti uma priznato je kako u filozofiji racionalizma (Descartes npr.) tako i u filozofiji empirizma (Locke, npr.). Bez obzira što ga jedni izvode oslanjajući se na *logos*, a drugi ga izvode oslanjajući se na *empeiria*. Bez ove umske sposobnosti ne bi mogli s jedne strane ništa reći npr. o svijesti, a s druge strane ne bi mogli npr. ništa smisljeno izvesti iz empirije.

ljudske psihe nisu iracionalni. Razboritost ne uključuje iracionalnost. Iracionalnost je pri tom određena u smislu kršenja konzistentnog zaključivanja. Drugim riječima; iracionalnost je određena u smislu kršenja bilo koje vrste *intellectus ad rem* logičkih pravila izvođenja.<sup>66</sup> Iracionalnost ne znači emocionalnost. Pod iracionalnošću se ne misli na odluke koje su donesene naprečac. Uzrokovane negativnim emocijama poput npr. mržnje, zavisti i ljubomore. Pod iracionalnošću se, naravno, ne misli ni na odluke donesene pod utjecajem pozitivnih emocija poput npr. ljubavi, suosjećanja i emocionalnog dijela želje za moralnim djelovanjem. No razboritost koja svakako ne uključuje ovako određenu iracionalnost, mora razmotriti društveni utjecaj i važnost emocionalnog dijela psihe ljudskog bića. Sa stanovišta teorije o pravednosti, od posebne je važnosti razmatranje želje za pravednim društvenim djelovanjem. Stoga, potreban je odgovor na sljedeće pitanje:

(2) Što motivira volju za moralnim društvenim djelovanjem?

Odgovorom na ovo pitanje baviti ću se detaljnije pri razmatranju naznake o moralnoj psihologiji. Na ovom mjestu možemo samo naznačiti Rawlsovo stanovište. Izdvojivši u teoriji o pravednosti načela moralne psihologije, Rawls na sljedeći način određuje odnos etičkih normi i ljudskih prirodnih sklonosti:

*„Na posljetku, zasnivanjem objašnjenja moralnog učenja izričito na posebnoj etičkoj teoriji, razvidno je u kom smislu niz razina predstavlja progresivan razvoj, a ne samo običan niz. Kako osobe postepeno formuliraju racionalne životne planove koji odgovaraju njihovim dubljim interesima, tako dolaze do znanja o izvođenju moralnih propisa i ideala iz načela koje bi usvojile u izvornim okolnostima jednakosti. Etičke norme više nisu doživljene kao puko ograničenje, nego su povezane zajedno u jednu koherentnu cjelinu. Postignuta je povezanost između ovih standarda i ljudskih težnji te osobe razumiju svoj osjećaj za pravednost kao proširenje svojih naravnih sklonosti i kao način brige za opće dobro. Mnogi lanci rezoniranja s njihovim različitim zaustavnim točkama nisu više jednostavno samo različiti, nego su viđeni kao elementi sustavnog pogleda. Ove napomene također pretpostavljaju posebnu teoriju pravednosti.“*<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Općenito *lat. intellectus ad rem* = razum prema predmetu. Općenito teorijski pojmljeno u smislu racionalno spoznajno podudarnih (adekvatnih) sposobnosti razuma prema predmetu spoznavanja. Posebno, na ovom mjestu, pojmljeno u smislu racionalno donesenih odluka o iskaznim oblicima načela pravednosti koja podudarno (adekvatno) uređuju informacije o pretpostavljenim značajkama društva.

<sup>67</sup> Prijevod moj. Usp. original: „Last of all, by founding the account of moral learning explicitly upon a particular ethical theory, it is evident in what sense the sequence of stages represents a progressive development and not simply a regular sequence. Just as persons gradually formulate rational plans of life that answer to their

Progresivan razvoj moralnog učenja, objašnjen uz pomoć posebne etičke teorije, omogućuje sustavan pogled u smislu razumijevanja osjećaja za pravednost kao proširenja naravnih sklonosti te omogućuje sustavnu brigu za opće dobro. Lanci moralnog rezoniranja, omogućeni osjećajem za pravednost kao sklonošću naše naravi, nisu više zaustavljeni u različitim točkama rezoniranja. Znanje razmotreno posebnom etičkom teorijom omogućuje izvođenje moralnih propisa i ideala iz načela koji bi bili usvojeni u prvobitnom položaju. Etičke norme nisu više međusobno razdvojene u različitim zaustavnim točkama, niti se doživljavaju kao puka ograničenja. Etičke norme elementi su jedne koherentne cjeline. Sustavan moralni pogled, u smislu razumijevanja naravne sklonosti za pravednost, omogućen je etičkim razmatranjem u posebnoj teoriji pravednosti.

Lanci moralnog rezoniranja nisu, naravno, mogući bez racionalnih logičkih pravila izvođenja. Etičkim razmatranjem povezani u koherentnu cjelinu mogli su biti povezani samo uz pomoć istih. No ovaj općeniti zahtjev za logičkim sadržajem racionalnosti vrijedi za bilo koju teoriju pa onda i za bilo koju etičku teoriju. Odnosno; zahtjev za konzistentnom uporabom logičkih pravila izvođenja te koherentnim logičkim slaganjem cjeline i dijelova teorije neprekoračivi su zahtjevi koje mora zadovoljiti bilo koja teorija. Neprekoračivo onda istovjetno vrijedi i za Rawlsovu teoriju pravednosti. No ova teorija zahtijeva i posebnije određenje dijela racionalnosti – određenje društvene razboritosti. U navodu iskazane kao način brige za opće dobro. Naime; razboritost, u smislu moralno opravdanog društvenog djelovanja, zasigurno je način brige za opće dobro. Cilj su-odnosnog djelovanja obilježjâ moralnosti i racionalnosti u odnosu na društvenost time je neupitno postavljen. Izrazimo ga kao argument u prilog Rawlsovog nastojanja za postignućem moralno prihvatljivog funkcioniranja obilježja društvenosti:

- 5) Etičko razmatranje međusobnih su-odnosnih djelovanja obilježjâ moralnosti, racionalnosti i društvenosti rezultira razboritošću. U prvobitnom položaju osjećaj za pravednost konsenzusom djeluje na racionalno prihvaćanje načela pravednosti koja onda uredbeno djeluju na zadane značajke društvenosti. Znanje postignuto etičkim razmatranjem omogućuje razborite odluke o sadržajima društvenih institucija te procjene moralnosti osobnih djelovanja. Javno iskazani sadržaji institucija doneseni u

---

*deeper interests, so they come to know the derivation of moral precepts and ideals from the principles that they would accept in an initial constraints, but are tied together into one coherent conception. The connection between these standards and human aspirations is now comprehended, and persons understand their sense of justice as an extension of their natural attachments, and as a way of caring about the collective good. The many chains of reasons with their various stopping points are no longer simply distinct but are seen as elements of a systematic view. These remarks assume, however, a particular theory of justice.*“ John Rawls *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 434.

skladu s načelima pravednosti te istovjetnost procjena moralnosti osobnih djelovanja od strane nadležnih institucija djeluju na društveno razumijevanje temeljnog rezultata etičkog razmatranja – na razumijevanje ljudske naravne sklonosti za pravednošću.

Sa stanovišta teorije pravednosti argument razboritosti djeluje kao društveno opravdano prihvatljiva racionalnost. Odnosno; djeluje kao pravedno ograničenje racionalno postavljenih osobnih ciljeva na razumno razboritu društvenu mjeru. Ovo slijedi iz uvjeta i informacija zadanih osobama u prvobitnom položaju. Općenite informacije o zadanim značajkama društva u misaonom pokusu, okvirna su granica slobode ostvarenja racionalno zamišljenih osobnih planova. One su ujedno okvirna granica primjene jednakosti na raspodjelu društveno raspoloživih materijalnih dobara. Granica koja se zaustavlja na razlici distribucije istih u korist osoba u najnepovoljnijem društvenom položaju.<sup>68</sup> Općenito zadani uvjeti osobama u prvobitnom položaju osiguravaju razborito donošenje odluke o sadržaju načela pravednosti kao izrazu inteligibilne potrebe za pravednim djelovanjem u korist svima. Ne ide naime na štetu osoba u povoljnijem materijalnom položaju razborito uspostavljanje distributivne razlike u korist osoba u manje povoljnom materijalnom položaju. Razborito uspostavljanje ove odluke bitno utječe na samopoštovanje kao najvažnije primarno društveno dobro. Porast samopoštovanja bitno utječe na smanjenje društvenih napetosti. Smanjenje društvenih napetosti omogućuje stabilnost i daljnji razvoj društva. Razvoj društva omogućuje razvoj osjećaja za pravednost. Sveukupan cilj je postizanje više civilizacijske i kulturne razine društva, tj. postignuće moralno prihvatljiva funkcioniranja obilježja društvenosti. Razboritost je pri tom okvirna granica primjene jednakosti na distributivnost. No razboritost zahtijeva i okvirnu granicu kao mjeru osobne slobode pri pokušaju ostvarenja racionalno zamišljenih životnih planova. Argumente u prilog ovog ograničenja nije moguće izdvojiti bez prethodne osnovne naznake o statusu slobode.

### 1.3. *Moralnost i sloboda*

Rawlsovo ograničenje proizvoljnosti načina ostvarenja osobnih ciljeva na razumno prihvatljivu mjeru izazvano je zahtjevom za društvenom razboritošću. Društvena razboritost zahtijeva ograničenje osobnih sloboda pri načinu pokušaja ostvarenja racionalno postavljenih ciljeva nužnih za ostvarenje nekih mogućih pojedinačno zamišljenih osobnih životnih planova. Okvirni uvjeti ograničenja su informacije o raspoloživim materijalnim resursima,

---

<sup>68</sup> Rawlsov termin „*reasonable*“ preveo sam terminom „razborit“ u značenju: argumentima opravdani iskazni sadržaj. Pojam „razborit“ označuje u Rawlsovoj teoriji svoj kontekstualno iskazan racionalno-moralni sadržaj određen kao „društvenim argumentima opravdan sadržaj“.



informacije o nejednakosti u društvenim položajima građana i informacije o izabranim načelima pravednosti. Ograničenje je jednim dijelom usmjereno ka otklanjanju opasnosti od izazivanja siromaštva, društvenih napetosti i gubitka samopoštovanja kod pretežitog dijela stanovništva. Opasnost od društvene destabilizacije izvjesno raste pri dopuštenoj neograničeno proizvoljnoj slobodi osobnih inicijativa pri pokušaju ostvarenja moralno upitnih visoko postavljenih osobnih životnih planova. Posebno kod društveno potencijalno privilegiranih pojedinaca. Racionalno teorijsko promišljanje stoga zahtijeva konzistentno usklađivanje društvenih uvjeta i visoko postavljenih osobnih životnih planova. Npr. u sferi politike i u sferi slobodnog poduzetništva. U svrhu izbjegavanja mogućeg izazivanja društvene nestabilnosti, te time posljedično izazivanja nazadovanja društva. Usklađivanje pojedinačnih osobnih želja i planova s realnošću društvenih uvjeta stoga nužno zahtijeva sljedeće ograničenje: Neprekoračivost javno iskazanih načela pravednosti kao razborite mjere ograničenja. U okvirnim društvenim uvjetima inače ničim drugim uvjetovane osobne slobode. Osobna sloboda društvene inicijative bilo koje osobe ograničena je mjerom pravednosti u onoj točki koja neposredno prethodi točki u kojoj počinje nepravedna zaprjeka i negiranje mogućnosti osobne slobode na društvenu inicijativu bilo koje druge osobe. Slobodnom demokratskom odlukom javno iskazana načela pravednosti neprekoračiva su moralna mjera sadržana u propisima i zakonima u strukturama institucija koje proceduralno formalno reguliraju sva značajna područja društvenog života. Pravno normirani propisi i zakoni trebaju nedvojbeno jasno regulirati i promicati društveno prihvatljiva i za sve korisna osobna djelovanja, te samim tim trebaju nedvojbeno jasno iskazivati zabrane i sankcije za društveno neprihvatljiva i za sve štetna osobna djelovanja. Neprihvatljiva i društveno štetna ona su osobna djelovanja koja nedvojbeno dokazano jasno krše načela pravednosti. Načela koja su nepristrano izabrana u prvobitnom položaju s osloncem na zajednički osjećaj za pravednost. Pravednost je neposredno ili posredno sadržana u svim regulatornim propisima dobro uređenog društva. Neposredno i općenito sadržana u ustavu i zakonima, a posredno i posebno sadržana u propisima izvedenim iz ustava i zakona.

Zasigurno je povijesno potvrđena činjenica da pravno normirani zakoni i propisi društveno mogu biti doživljeni kao ništa više osim samo pukih zabrana. Posebice u onim društvima u kojima pravno normirani propisi uopće ne zabranjuju i/ili samo deklarativno zabranjuju prometnuće slobode u samovolju pojedinaca. Time posljedično ne zabranjuju i/ili omogućuju gušenje slobode svih ostalih. Dugotrajna potreba za raskrivanjem i kritičkim odbacivanjem društvenih čimbenika koji onemogućavaju slobodno ostvarenje navlastitosti osoba sprječavanjem slobodnih društvenih inicijativa pripadnika srednjih i nižih slojeva društva

rezultiralo je označavanjem klasičnog liberalističkog poimanja slobode kao liberalističkog negativnog određenja iste. To je jedan od razloga zbog kojeg je negativno određenje slobode povijesno-filozofski vezano uz klasično liberalističko poimanje slobode.

No samo na prvi pogled Rawlova se misao o slobodi zaustavlja na ovako označenom klasičnom liberalističkom određenju slobode. Neprijeporno je da Rawls usvaja liberalističku kritiku društvenih čimbenika koji sprječavaju slobodan razvoj navlastitosti osobe. No liberalističkoj misli o slobodi on dodaje i svoj poseban, po prirodi stvari suvremen, osobni teorijski doprinos. Drugačije rečeno; liberalističko poimanje slobode je povijesno-filozofski sasvim opravdano dugo vremena poglavito isticalo kritiku nadindividualnih „dužnosti“ koje onemogućuju slobodno ostvarenje navlastitosti svake osobe, ne posvetivši više kritičke pažnje razmatranju nadindividualnih dužnosti društvenim pretpostavkama koje ih omogućuju. Rawls doprinosi usmjerivši kritičku pažnju na teorijsko razmatranje upravo ovih konstruktivno pozitivno određenih društvenih čimbenika. Tako ih općenito tj. sadržajno formalno proceduralno, precizno ističe već u temeljnim iskazima o moralnosti – u prvim načelima pravednosti. Iskazima koji su rezultati općenito racionalnih i posebno razboritih su-odnosno koherentnih i društveno adekvatnih djelovanja obilježjâ racionalnosti, moralnosti i slobode. Konzistentno racionalno formalnim proceduralnim isticanjem poželjnog društvenog postignuća jednakosti u pristupu društveno afirmativnim prilikama za sve. Adekvatno društveno razboritim i sadržajno manje samo formalnim isticanjem poželjnog društvenog postignuća za sve korisnom razlikom u distributivnosti društvenih dobara u korist onih u najnepovoljnijem društvenom položaju. Rawlsovo razmatranje čimbenika koji u razboritoj mjeri zadanih mogućnosti osiguravaju što pravednije društvene preduvjete za ostvarenje slobodnog razvoja navlastitosti osoba rezultira njihovim pozitivnim određenjima. No nije svaki zahtjev za ograničenjem slobode ujedno i samim tim negativno određenje slobode. Posebice ne zahtjev za ograničenjem mogućnosti ostvarenja društveno upitnih pojedinačnih osobnih ciljeva na društveno moralno prihvatljivu mjeru. Ovdje smo naime suočeni s zahtjevom za ograničenjem slobode u svrhu očuvanja slobode. Određenje slobode u zapadnoj je civilizaciji znanstveno-filozofski i teološko-religijski općenito povezano s određenjem slobodne volje kao mogućnosti biranja između različitih alternativa. To je samo jedno od mogućih određenja slobode. Neke od tih alternativa su izvjesno moralne alternative. Značenje pojma slobode je sadržajno prazno, ako ne pretpostavlja mogućnost racionalnog izbora. Mogućnost izbora nužno pretpostavlja postojanje alternativa. Postojanje alternativa za ljudsko biće kao društveno biće je postojanje alternativa u društvu. Smisljena relacijska povezanost racionalnosti, društvenosti i moralnosti, za slučaj moralne odgovornosti, pri slobodnom izboru

među postojećim alternativama, na ovom mjestu upućuje na potrebu naznake o određenju statusa slobode. Odnosno; upućuje na potrebu odgovora na sljedeće pitanje:

(3) Je li obilježje slobode temeljno autonomno obilježje ljudskog bića?

Naznačimo odgovor uz pomoć Rawlsovih određenja:

*„Osnovna sloboda, pokrivena prvim načelom, može biti ograničena samo u korist same slobode, tj. samo da bi se osiguralo da su iste slobode, ili različite osnovne slobode, zaštićene na prikladan način i da bi se na najbolji način uskladio neki sustav sloboda. Usklađivanje cjelovite sheme slobode ovisi samo o definiciji i opsegu posebnih sloboda ... Ponekad se misli da bi osnovna prava i slobode trebale varirati s variranjem sposobnosti. No pravednost kao nepristranost ovo opovrgava: Ako je minimum za moralnost osobe zadovoljen, osoba zaslužuje sva jamstva pravednosti ... Slijedeći kantovsku interpretaciju pravednosti kao nepristranosti, možemo reći da osobe djelujući iz ovih načela djeluju autonomno: One djeluju iz načela pod uvjetima koje bi prepoznale kao one koji najbolje izražavaju njihovu narav kao slobodnih i jednakih racionalnih bića. Zasigurno, ovi uvjeti također zrcale situaciju pojedinaca u svijetu i to da su oni podvrgnuti okolnostima pravednosti. No to jednostavno znači da je zamisao autonomije ono što je shodno ljudskim bićima ... Sada su s ugovornog stanovišta pojmovi autonomije i objektivnosti kompatibilni: Nema antinomije između slobode i razuma.“<sup>69</sup>*

Iz navoda zasigurno slijedi da je sloboda bitno i autonomno obilježje ljudskih bića. Inače bi se mogla svesti na preostala dva bitna obilježja: moralnost i racionalnost. No razvidno je da se ovdje radi o su-odnosnom djelovanju moralnosti i racionalnosti u svrhu očuvanja

---

<sup>69</sup> Prijevod moj. Usp. original: „A basic liberty covered by the first principle can be limited only for the sake of liberty itself, that is, only to insure that the same liberty or a different basic liberty is properly protected and to adjust the one system of liberties in the best way. The adjustment of the complete scheme of liberty depends solely upon the definition and extent of the particular liberties...It is sometimes thought that basic rights and liberties should vary with capacity, but justice as fairness denies this: provided the minimum for moral personality is satisfied, a person is owed all the guarantees of justice...Following the Kantian interpretation of justice as fairness, we can say that by acting from these principles persons are acting autonomously: they are acting from principles that they would acknowledge under conditions that best express their nature as free and equal rational beings. To be sure, these conditions also reflect the situation of individuals in the world and their being subject to the circumstances of justice. But this simply means that the conception of autonomy is that fitting for human beings...Now on the contract view the notions of autonomy and objectivity are compatible: there is no antinomy between freedom and reason.“ John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 179, 443, 453.

prioritetnosti slobode.<sup>70</sup> Odnosno; sa stanovišta teorije društvenog ugovora radi se o očuvanju cjelovite sheme slobode. Izrazimo ovaj potvrđan odgovor na prethodno postavljeno pitanje u smislu argumenta u prilog određenju kompleksnosti su-odnosnih djelovanja četiri bitna obilježja ljudskih bića: moralnosti, racionalnosti, društvenosti i slobode:

- 6) Sloboda je bitno i autonomno obilježje ljudskog bića, budući se ona ne može konzistentno svesti ni na jedno drugo njegovo obilježje, a da istovremeno ljudsko biće nije paradoksalno određeno determinizmom bilo kojeg njegovog drugog obilježja. Odricanje obilježja slobode ljudskom biću istovremeno nužno znači i odricanje mogućnosti bilo kakve njegove moralne odgovornosti. Odnos moralnosti i slobode određen je prioritetošću očuvanja slobode. Bilo kakvo moralno ograničenje slobode može biti opravdano samo argumentom u korist očuvanja slobode. Moralna načela pravednosti primijenjena su u svrhu očuvanja sustava sloboda. Sustav sloboda može biti ostvaren samo u dobro uređenom društvu. Razborito društveno usklađen odnos obilježja moralnosti i slobode rezultira pravednim uređenjem čija je svrha očuvanje slobode. Svaka osoba od koje se zahtijeva minimum moralne odgovornosti pri izboru društvenog djelovanja mora biti zaštićena svim jamstvima pravednosti. Ograničenje slobode bilo koje osobe opravdano je samo argumentom koji dokazuje da je ovo ograničenje uspostavljeno samo u svrhu očuvanja slobode druge osobe. Budući je društvena razboritost društvenim argumentima potkrijepljena racionalnost, nema nikakve suprotnosti (antinomije) između obilježja slobode i obilježja racionalnosti. Usklađivanje četiriju bitnih obilježja ljudskog bića teorijski je uređeno uz pomoć zajedničkog im osjećaja za pravednost. Budući je osjećaj za pravednost uredbeni temelj društvenog uređenja, neizostavno slijedi da cjelokupna Rawlsova teorijska konstrukcija počiva na rezultatima etičkih razmatranja.

Izdvajanjem ovog šestog argumenta u prilog tvrdnji o kompleksnosti su-odnosnog djelovanja bitnih obilježja ljudskoga bića, u stanju smo naznačiti aspekt kompleksnosti djelovanja naravi ljudskog bića u Rawlsovoj konstrukciji društvenog ugovora.

---

<sup>70</sup> Prioritetnost slobode Rawls određuje kao prioritetnost u leksičkom poretku. Rawlsovo rješenje problema leksičkog poretka u su-odnosnim djelovanjima bitnih obilježja ljudskih bića posebno je naznačen razlozima za prioritetnost slobode.

#### ***1.4. Kompleksnost su-odnosnih djelovanja***

Kompleksnost su-odnosnih djelovanja obilježja ljudskih bića, bitnih sa stanovišta razmatranja poduzetih u teoriji pravednosti, osigurana je razmatranjem njihove autonomnosti i međusobne nesvodivosti. Autonomnosti u smislu neovisnosti o bilo kojim sadržajima koji im analitičkim dokazom sintetički ne pripadaju. Tako sadržaju pojma pravednosti pripadaju samo analitičkim dokazom sintetički uspostavljene oznake moralne naravi ljudskog bića. Sadržaju pojma razboritosti pripadaju samo analitičkim dokazom društveno opravdane racionalnosti sintetički uspostavljene oznake dobro uređenog društva. Sadržaju pojma racionalnosti pripadaju samo analitičkim dokazom logike sintetički uspostavljene oznake pravila zaključivanja. Sadržaju pojma slobode pripadaju samo analitičkim dokazom mogućnosti društvenog izbora sintetički uspostavljene oznake sustava slobode. Nesvodivost je iskazana u smislu međusobne nereducibilnosti bilo koje na bilo koju drugu od njih. Tako bi svođenje pravednosti na društvenost moglo rezultirati samo tvrdnjom o relativnosti pravednosti i u krajnjoj posljedici povijesno gledano tvrdnjom o nepostojanju iste. Obratno svođenje društvenosti na pravednost moglo bi rezultirati samo tvrdnjom da je moguće ostvariti samo pravedna društva. Svođenje pravednosti na racionalnost moglo bi rezultirati tvrdnjom o dovoljnosti logičkoga sustava izvođenja za ostvarenje društvene pravednosti. Obratno svođenje racionalnosti na pravednost moglo bi rezultirati tvrdnjom kako su svi racionalni postupci ujedno i pravedni. Svođenje pravednosti na slobodu moglo bi rezultirati tvrdnjom kako su svi slobodni postupci ujedno i pravedni. No obratni postupak zahtijeva teorijski oprez i posebno razjašnjenje. Svođenje slobode na pravednost ne rezultira ničim besmislenim, niti (sa stanovišta teorije pravednosti) ničim društveno neprihvatljivim. Svođenje slobode na pravednost opravdano je samo u smislu ograničenja osobne slobode u svrhu očuvanja sustava slobode. Pravednost je u službi očuvanja slobode. Kršenje pravednosti nije omogućavanje slobode, nego omogućavanje samovolje. Kritičko analitičko-sintetičko teorijsko izlučivanje kompleksnosti su-odnosâ bitnih autonomnih obilježja naravi ljudskog bića sa stajališta teorije društvenog ugovora usklađuje razum i slobodu, tj. sprječava antinomiju razuma i slobode. Argument (1) izlučuje ovu su-odnosnu kompleksnost u svrhu procjene bilo kojeg društva sa stanovišta ideje dobro uređenog društva, argument (2) u svrhu moralnog orijentira društvenih ideala i društvenog ponašanja, argument (3) u svrhu određenja osjećaja za pravednost kao fundamenta moralne društvene potencijalnosti, argument (4) u svrhu određenja misaonog pokusa kao racionalnog oslonca za moralnu aktualizaciju društvene potencijalnosti, argument (5) u svrhu određenja uloge etičkih razmatranja kao instrumenta društvene razboritosti, argument (6) u svrhu određenja

prioritetnosti slobode kao prvog obilježja naravi ljudskog bića u leksičkom poretku obilježja bitnih sa stanovišta teorije pravednosti.

Iz prethodnog razmatranja i navedenih argumenata slijedi necirkularnost i neproizvoljnost Rawlsove teorijske konstrukcije društva te isto za sada ne treba dodatno argumentirati. Snagu argumenata moramo provjeriti pri kasnijem razmatranju prigovora kritičara te pri razmatranju Rawlsovih odgovora na iste.

## **2. KATEGORIJALNOST SADRŽAJA IDEJE PRAVEDNOSTI**

Govor o pravednosti u službi očuvanja slobode u širem filozofskom smislu promišljanja društvenih odnosa zahtijeva pobliže određenje ideje o pravednosti kao fundamentu za teoriju o moralnoj potencijalnosti društvenog razvoja. Povijesno-filozofski je razvidno da istraživanje sadržaja određene ideje pravednosti nesumnjivo pripada području istraživanja moralnosti. Rawlsova ideja fundiranja iste kao temelja za racionalnu konstrukciju razborito prihvatljivog društvenog ugovora zahtijeva posebno ispitivanje njezinog sadržaja. Konsenzus o načelima društvene pravednosti, postignut kao rezultat misaonog pokusa, navodio ga je na tvrdnju o „urođenosti“ inteligibilnog osjećaja za pravednost kojeg u osnovi zajednički dijele sva racionalna ljudska bića. Njegova konstrukcija dokaza s osloncem na ovu postavku u metodološkom smislu izrazito je kantovska: Nećemo unaprijed odrediti koja su to temeljna načela moralno prihvatljive konstrukcije društvenog ugovora, nego ćemo uz pomoć misaonog pokusa tek naknadno odrediti ista kao racionalan rezultat – u smislu konsenzusa o moralno prihvatljivim načelima uređenja društva. Obilježje ideje pravednosti bilo je dovoljno u smislu mogućnosti racionalnog funkcioniranja pri donošenju odluka o temeljnim moralnim načelima konstrukcije društva. Racionalnog funkcioniranja od strane apstraktnih osoba u prvobitnom položaju. Poimanje pravednosti kao nepristranosti bio je dovoljan uvjet za teorijsko određenje prvog temeljnog moralnog načela konstrukcije. Bio je ujedno nužan uvjet za razmatranje razboritosti uvođenja drugog temeljnog moralnog načela. No sadržaj ideje pravednosti morao je zadovoljiti daleko veće teorijske zahtjeve. Zahtjeve vezane uz mogućnost razborite primjenjivosti teorijske potencijalnosti na društvenu aktualnost. Potencijalnost poimanja pravednosti kao nepristranosti osiguravala je tvrdnju o mogućnosti postizanja zajedničke prihvatljivosti moralnih načela kao polaznih uporišta za teorijsku konstrukciju o moralno prihvatljivom uređenju društva. No izazov aktualnosti postavljen pred teoriju o pravednosti zahtijevao je da konstrukcija bude dovoljno sadržajno snažna kako bi mogla uvjerljivo argumentirano urediti društvo u smislu njegove moralne prihvatljivosti. Mislim da je nužno posebno kritički razmotriti sva sadržajna obilježja Rawlsovog poimanja pravednosti u svrhu određenja njihove potencijalne teorijske snage za pokušaj rješavanja aktualnih društvenih problema. Drugačije rečeno; treba kritički razmotriti mogu li sadržajna obilježja Rawlsovog poimanja pravednosti u etičkom smislu doista nositi cjelovitu konstrukciju njegovog društvenog ugovora. Pri tom sam nastojao što sam mogao više biti nepristran u odnosu na Rawlsove argumente.

Za sada smo u stanju samo ukazati na visoku razinu uvjerljivosti Rawlsovog teorijskog razrješenja naizgledne paradoksalnosti vezane uz međusobno konstruktivno uvjetovanje osjećaja za pravednost i pravednog sadržaja društvenih struktura. Naime; razvoj osjećaja za pravednost uvjetovan je poticajno pravednim funkcioniranjem sadržaja društvenih struktura, a poticajno pravedno funkcioniranje sadržaja društvenih struktura uvjetovano je razvojem osjećaja za pravednost. Međusobno uvjetovanje naizgled povlači paradoks prvenstva uvjetovanja: Društvene strukture mogu funkcionirati pravedno samo ako su sadržajno ustanovljene uz pomoć društveno značajno prisutnog osjećaja za pravednost, a osjećaj za pravednost može biti značajno društveno prisutan samo ako društvene strukture funkcioniraju pravedno. Mislim da je visoka razina Rawlsovog teorijskog razrješenja ove naizgledne paradoksalnosti ponovno izrazito kantovska: Budući smo tek naknadno, uz pomoć mentalnog pokusa, a ne unaprijed, odredili moralno prihvatljiva temeljna društvena načela, dobili smo i moralnu mjeru procjene društvenih aktualnosti. Na ovom mjestu moguće je istaknuti samo sljedeće: Rawlsova ideja o pravednosti kao moralnom fundamentu konstrukcije funkcionira preko njezinog sadržajnog obilježja nepristranosti tako što osigurava opravdanost izbora temeljnih moralnih načela pravednosti. Moralna načela pravednosti funkcioniraju preko svojih sadržajnih obilježja tako što osiguravaju mogućnost konstrukcije institucija dobro uređenog društva. Fundament omogućuje konstrukciju, a konstrukcija moralnu opravdanost pokušaja ostvarenja. Lanac uvjetovanja kreće se od uvjetujuće moralne norme do teorijske deskripcije moralno prihvatljive konstrukcije društvenog ugovora. Teorijska deskripcija moralno prihvatljive konstrukcije društvenog ugovora, teorijski uvjetovana moralnom normom, određuje uvjete mjere pri praktičkoj procjeni prisutnosti moralne norme u nekoj društvenoj stvarnosti.

Naredna razmatranja zahtijevaju izdvajanje do sada nezahvaćenog sadržajnog obilježja pojma pravednosti. Razmatranja čiji je jedan od ciljeva dokazivanje da pojam pravednosti, pojmljen u okvirima konteksta cjelokupne Rawlsove teorijske misli, ima status etičke kategorije. Kategorije u smislu etičke neuvjetovanosti i nesvodivosti iste na bilo što različito od nje same.<sup>71</sup> Razmatranja zahtijevaju poseban obzir prema detaljnom određenju odnosa obilježja društvenosti i smisla za pravednost. Posebno zahtijevaju obzir prema onim obilježjima koja se odnose na (prema Rawlsovoj teoriji) društveno razborita ograničenja ljudskih stremljenja pri pokušaju ostvarenja moralno prihvatljivih oblika društvene organiziranosti. Ograničenja koja

---

<sup>71</sup> Neuvjetovanost kategorije u smislu nemogućnosti određenja višeg rodnog pojma (*genus proximum*) etičke definicije, te nesvodivost kategorije u smislu mogućnosti isključivo samo određenja posebne razlike (*differentia specifica*) definicije koja je ujedno njezino etičko sadržajno obilježje.



su uvjetovana obilježjima ljudske naravi. Promotrimo stoga Rawlsovo poimanje pravednosti s posebnim obzirom prema njegovom nastojanju očuvanja slobode osoba. Navedimo detaljnije dakle i druga sadržajna obilježja pojma pravednosti, za koja Rawls tvrdi da značajno sudjeluju pri teorijski razboritom usklađivanju uma i slobode, a time u najvišoj razumnoj mjeri ostvarenja sudjeluju u ublažavanju praktičke društvene antinomičnosti izazvane međusobno suprotstavljenim ljudskim stremljenjima.

### **2.1. *Konstantnost poimanja pravednosti***

Prethodno je napomenuto da je u „tankoj“ teoriji pravednosti visoka razina apstrakcije, koju je zahtijevao misaoni pokus, omogućila izdvajanje prvog obilježja pojma pravednosti – nepristranost. Nepristranost je teorijski preduvjet misaonog pokusa. Apstraktno zamišljene osobe, kao sudionici misaonog pokusa, budući dijele zajednički osjećaj za pravednost, u stanju su postići konsenzus o prvom temeljnom načelu pravednosti. Ovo načelo nemoguće je bilo postići u smislu konsenzusa, ako konsenzus ne bi preko zajedničkog osjećaja za pravednost uključivao nepristranost. Budući apstraktno zamišljene osobe u misaonom pokusu ne znaju za svoj osobni društveni položaj, te imaju samo općenitu informaciju koja je ograničena isključivo samo na informaciju o postojanju posebnih osobnih želja i potreba kod bilo kojih društvenih sudionika, ove apstraktno zamišljene osobe nužno su nepristrane su u odnosu na posebnost istih. Nepristranost je utoliko obilježje pravednosti izdvojeno kao svojevrsna funkcionalna posljedica metodološkog postupka u svrhu omogućavanja određenja načela koji bi bili izabrani iza vela neznanja. Svojevrsnost ove posljedice ogleda se u njezinom statusu metodološkog (pred)uvjeta koji je omogućio postizanje konsenzusa o izboru načela pravednosti. U „tankoj“ teoriji pravednosti nepristranost je ujedno i međusobna nezainteresiranost apstraktnih osoba sudionika u misaonom pokusu. Međusobna nezainteresiranost znači samo to da osobe nisu zainteresirane za interese drugih, ali ne i da su stoga apsolutno egoistične osobe. Nezainteresiranost nije karakterna crta apstraktno zamišljenih osoba, nego samo pretpostavka o njima apstraktno sadržana isključivo u misaonom pokusu, a u svrhu omogućavanja racionalnog postizanja konsenzusa. Drugo načelo pravednosti pravednost kao nepristranost sadrži kao uvjet međusobne jednakosti osoba, te kao uvjet osiguranja jednakog pristupa društvenim mogućnostima pri društvenom samoostvarenju osoba. Jednakost osoba u „prvobitnom“ položaju znači (prema Rawlsu razumno) pretpostavku da svi sudionici imaju ista prava pri postupku izbora načela, da svaki od njih može slobodno isticati svoje prijedloge i da može samostalno iznositi razloge za njihova prihvatanja. Međusobna nezainteresiranost osigurava samostalnost i nemogućnost stvaranja unutar sebe

nesamostalnih, a međusobno suprotstavljenih, „blokova“ pri raspravi u postupku izbora načela. Načela naime moraju biti slobodnom odlukom isključivo samostalno prihvaćena od strane svih sudionika u raspravi. Inače, „zajednički osjećaj za pravednost“ u jednakoj mjeri uopće ne bi ni bio zajednički. Nesamostalne i isključivo osobno interesno zainteresirane osobe samo bi se pasivno priklonile najizglednijem ostvarenju osobnih interesa koje bi najčešće prepoznale u tuđem izboru. U tom slučaju pravednost kao etički temelj konstrukcije uopće ne bi bio moguć. Društvene i ekonomske nejednakosti trebaju biti tako uređene da su od najveće očekivane koristi onima u najnepovoljnijem položaju. Općenita informacija o postojanju nejednakosti u ekonomskom položaju građana, a koja je u misaonom pokusu dostupna apstraktno zamišljenim sudionicima u misaonom pokusu, nužno rezultira pretpostavkom o njihovoj zainteresiranosti za društvene i ekonomske okolnosti u kojima se nalaze barem oni građani koji su u najnepovoljnijem društvenom položaju. Nepristranost u značenju međusobne nezainteresiranosti ograničena je i samo funkcionalno ograničeno uporabljena već u „tankoj“ teoriji o pravednosti. Podizanjem vela neznanja tijekom Rawlsovog razvijanja teorije o pravednosti raste međusobna zainteresiranost za potrebe građana kao društvenih sudionika. U cjelovitoj teoriji o pravednosti raste zainteresiranost i za posebne potrebe. No samo u službi očuvanja, u okvirima društveno razboritih mogućnosti, slobode samoostvarenja svake osobe. Posebno onih u najnepovoljnijem društvenom položaju. Razina apstraktnosti ovdje je obrnuto proporcionalna s razinom zainteresiranosti. Kako pada razina apstraktnosti dodavanjem konkretnijih informacija o društvu, tako raste razina međusobne zainteresiranosti. Razrješenja uočenih problema izazvanih mogućim sukobima interesa trebaju imati oslonac poglavito u društveno prisutnom zajedničkom osjećaju za pravednost i u načelima pravednosti utkanim u regulatorne propise prema kojima djeluju nadležne društvene institucije. Stoga vrijedi: Odjelito od međusobne nezainteresiranosti, određenje nepristranosti ostaje konstanta u smislu temeljnog obilježja pojma pravednosti tijekom cjelokupnog razvijanja Rawlsove teorije o pravednosti. Pravednost kao nepristranost ne ovisi o stupnjevima zainteresiranosti. Za daljnja razmatranja potkrjepljujućih razloga za tvrdnju o konstantnosti poimanja pravednosti moramo izdvojiti daljnja temeljna sadržajna obilježja samog pojma pravednosti. Izdvojimo najprije ona koja su Rawlsu poslužila kao instrument u svrhu kritike načela usvojenih od strane dviju najutjecajnijih društvenih teorija dvadesetog stoljeća. Kritike međusobno suprotstavljenih načela koja su usvojile međusobno u cijelosti različite teorije o poželjnom obliku društvenog ustrojstva. U jednom slučaju radi se o utilitarističkom načelu korisnosti pri raspodjeli dobara u uvjetima kapitalističkog konkurentskog načina proizvodnje, a u drugom o načelu približno jednakih potreba pri raspodjeli dobara u uvjetima planskog

socijalističkog načina proizvodnje. Utilitarističko načelo korisnosti ovdje znači temeljno društveno načelo čija je osnovna ideja da je društvo dobro uređeno ako skupina njegovih nadležnih institucija postiže najveći zbroj zadovoljstva svih pripadnika društva. Socijalističko načelo približno jednakih potreba ovdje znači temeljno društveno načelo čija je osnovna ideja da je društvo dobro uređeno ako skupina njegovih nadležnih institucija postiže ravnomjernu i približno jednaku raspodjelu ostvarenog dohotka bez obzira na kakvoću ulaganja u proizvodni proces.

Pri kritici utilitarističke ideje o temeljnosti zbroja zadovoljstava Rawls je posebnu pozornost posvetio propisnim normama iskazanim u filozofiji J. S. Milla. Norme glase: „Svakome prema njegovom trudu“ i „Svakome prema njegovom doprinosu“. Uvažio je opravdanost Millovog dokazivanja da nikakvo usklađivanje ovih (zasebno uzeto suprotstavljenih) normi nije moguće isključivo samo na razini zdravorazumskog poimanja pravednosti, no osporio je njegovu tvrdnju da je to moguće samo ako se usvoji utilitarističko načelo korisnosti. S druge strane, u uvjetima socijalističkog izjednačavanja potreba i planskog načina proizvodnje, Rawls je izrazio sumnju u mogućnost uspješnog ostvarenja norme: „Od svakoga prema sposobnostima, svakome prema potrebama“ iskazane u filozofiji K. Marxa.

U odnosu na sve tri prethodno navedene zdravorazumski propisane društvene norme, sa stanovišta teorije pravednosti, ustvrdio je Rawls, njegova misaonim pokusom izdvojena dva temeljna načela pravednosti određuju društveno razborito viša mjerila pravednog funkcioniranja društvenih institucija dobro uređenog društva. Time Rawls nije pokušao ni Millu niti Marxu odreći njihov osjećaj za pravednost, nego prvenstveno ukazati na nemogućnost praktičkog ostvarenja zdravorazumski prihvaćenih normi o pravednom i nepristranom, a s obzirom na teorijsko usvajanje (međusobno u ovim slučajevima u cijelosti različitih) osnovnih ideja o načelima dobro uređenog društva. Prema Rawlsu, upravo u teorijskoj relativnosti i praktičkoj promjenjivosti značaja koji se pripisuje zdravorazumski propisanim normama krije se uzrok različitih poimanja pravednosti. Potvrdimo prethodno izneseno uz pomoć raščlambe smisla sljedećeg navoda:

*„Kao prvo, različita poimanja pravednosti vjerojatno će proizvesti gotovo istovjetne zdravorazumske propise. Prema tome, u društvu koje je uređeno uz pomoć načela korisnosti sve prethodno spomenute norme bi najvjerojatnije bile prepoznate. Sve dok su ciljevi ekonomskih čimbenika dovoljno slični, obvezatno će se pozivati na ove propise, te će ih praksa određivanja nadnica neposredno uzimati u obzir. S druge strane, značaj koji se pripisuje ovim propisima neće, općenito govoreći, biti isti. Upravo ovdje se razilaze poimanja*

*pravednosti. Ne samo da će postojati težnja da prakse određivanja nadnica djeluju na različite načine, nego će dugoročni trend ekonomskih događaja gotovo sigurno imati drugačiji tijek. Kada je srodna skupina pozadinskih institucija upravljana različitim poimanjima, tržišne sile kojima se proizvodne ustanove i radnici moraju prilagoditi neće biti iste. Različita ravnoteža ponude i potražnje odredit će da različiti propisi budu uravnoteženi na različite načine. Stoga se suprotnost u poimanju pravednosti ne pokazuje na razini zdravorazumskih normi, nego prvenstveno na relativnom i promjenjivom naglasku koji ove norme zadobivaju tijekom vremena. Ni u kojem slučaju nije moguće uobičajen ili dogovoran pojam nepristranog ili pravednog uravnoteženja uzeti kao fundamentalan, budući će on ovisiti o načelima koji uređuju pozadinski sustav i o prilagođavanjima koja ona zahtijevaju u tekućim uvjetima.*“<sup>72</sup>

U navodu je iskazano da će različita poimanja pravednosti vjerojatno proizvesti gotovo istovjetne zdravorazumske propise. Ti propisi istaknut će normativni zahtjev za pravednom naknadom za uloženi trud, te normativni zahtjev za pravednom nadoknadom za ostvareni doprinos. Ovi (Millovi) normativni zahtjevi ne moraju nužno zdravorazumski biti u suprotnosti s (Marxovim) normativnim zahtjevom o očekivanju prema sposobnostima i raspodjeli prema potrebama. Naime, zahtjev za očekivanim društvenim doprinosom prema sposobnostima ne mora smisleno nužno biti u suprotnosti s zahtjevom za pravičnom i nepristranom nadoknadom za ostvareni doprinos. Ni zahtjev za raspodjelom prema potrebama ne mora smisleno nužno biti u suprotnosti s zahtjevom za pravičnom i nepristranom raspodjelom prema trudu. No samo pod sljedećim uvjetima: Da su društveni teorijski ciljevi ekonomskih čimbenika u različitim oblicima društvene organiziranosti dovoljno slični. Da potrebe pripadnika društva nisu promjenjivo i/ili za različita vremenska razdoblja unaprijed određene. Da su sposobniji i manje sposobni uložili dovoljan trud koji je rezultirao

---

<sup>72</sup> Prijevod moj. Usp. original: „For one thing, different conceptions of justice are likely to generate much the same common sense precepts. Thus in society regulated by the principle of utility all of the above norms would most likely be recognized. So long as the aims of economic agents are sufficiently similar, these precepts are bound to be appealed to, and wage practices will explicitly take them into account. On the other hand, the weights that are assigned to these precepts will not in general be the same. It is here that conceptions of justice diverge. Not only will there be a tendency to operate wage practices in other ways, but the long-term trend of economics events will almost certainly take another course. When the family of background institutions is governed by distinct conceptions, the market forces to which firms and workers have to adjust will not be the same. A different balance of supply and demand will see to it that the various precepts are balanced differently. Thus the contrast between conceptions of justice does not show up at the level of common sense norms but rather in the relative and changing emphasis that these norms receive over time. In no case can the customary or conventional notion of a fair or just balancing be taken as fundamental, since it will depend upon the principles regulating the background system and adjustments which they require to current conditions.“ John Rawls *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 269-270

razmjernim društvenim doprinosima. Mislim da samo pod ovim uvjetima Rawlsova tvrdnja prema kojoj se suprotnosti u poimanju pravednosti ne pokazuju na razini zdravorazumskih normi pa će različita poimanja pravednosti vjerojatno proizvesti gotovo istovjetne zdravorazumske propise, zadobiva neproturječan smisao. Pokušajmo stoga pobliže odrediti smisao Rawlsove tvrdnje iz prethodnoga navoda prema kojoj se suprotnosti u poimanju pravednosti pokazuju tek na razini različitosti značaja koji se pripisuje zdravorazumskim normama. Pokušajmo izdvojiti ovaj smisao uz pomoć naznaka o tome kako su ove norme u osnovi funkcionirale u nekim međusobno različitim oblicima društvene organiziranosti koji su realno bili ostvareni u dvadesetom stoljeću. Pri naznakama usvajam, nadam se ispravno, temeljne aspekte Rawlsove kritičke misli.

U navodu je nedvojbeno iskazano da različiti značaj koji se pridaje zdravorazumskim normama regulira srodna skupina pozadinskih institucija upravljana različitim poimanjima. Ova različita poimanja zasigurno su teorijski različita poimanja o dobro uređenom društvu. Poimanja koja upravljaju načinom na koji skupina pozadinskih društvenih institucija praktički regulira društvo. Cilj regulacije je što je moguće približnije ostvarenje usvojene ideje o dobro uređenom društvu. Poglavitito u okvirima filozofske misli zapadne civilizacije međusobno različita i međusobno suprotstavljena poimanja o dobro uređenom društvu u dvadesetom stoljeću bila su značajno upravljana dvjema u cijelosti međusobno različitim idejama. U politički višestranačkim društvima utilitarističkim načelom izvedenim iz ideje prema kojoj je dobro uređeno društvo ono društvo čija srodna skupina pozadinskih institucija postiže najveći zbroj zadovoljstva svih njegovih pripadnika. U politički jednostranačkim društvima socijalističkim načelom izvedenim iz ideje prema kojoj je dobro uređeno društvo ono društvo čija skupina pozadinskih institucija postiže ravnomjernu i približno jednaku raspodjelu ostvarenog dohotka bez obzira na kakvoću pojedinačnog ulaganja u proizvodni proces.

U društvu koje je uređeno uz pomoć utilitarističkog načela zdravorazumske norme bit će prepoznate i protumačene u skladu s idejom prema kojoj je dobro uređeno društvo ono čija skupina pozadinskih institucija postiže najveći zbroj zadovoljstava svih njegovih pripadnika. No maksimalan zbroj zadovoljstava ne pokazuje se kao nepromjenjiva društvena konstanta. Maksimalan zbroj zadovoljstava uvjetovan je promjenjivim ekonomskim trendovima tržišne ponude i potražnje kojima se moraju stalno prilagođavati i radnici i proizvodne ustanove. Promjenjivi ekonomski trendovi u određenim vremenskim razdobljima uvjetovat će promjenu institucionalnih propisa koji će nastojati uravnotežiti novonastale tržišne okolnosti. Stoga će različiti propisi tijekom dužih vremenskih razdoblja biti ekonomski uravnoteživani na različite načine. Različitost načina postignutih ravnoteža tržišne ponude i potražnje tijekom

vremena rezultirat će heteronomijom međusobno različitih društvenih propisa. Društveno institucionalno priznat maksimalan zbroj zadovoljstava, budući je nužno ovisan o skupu heteronomnih propisa ekonomskog uravnoteženja, tijekom vremena će se značajno mijenjati. Općenito vrijedi: Institucionalno priznat stupanj maksimalnog zbroja zadovoljstava ovisi o tržišnim silama, tržišne sile ne ovise o institucionalno priznatom stupnju maksimalnog zbroja zadovoljstava. Ekonomskim zakonitostima tržišno uvjetovana varijabilnost stupnja (količine i kakvoće) maksimalnog zbroja zadovoljstava nužno će uspostaviti promjenjivu relativnost Millovih zdravorazumskih normi. Zdravorazumske norme: „Svakome prema njegovom trudu“ i „Svakome prema njegovom doprinosu“, promjenjivo će i neizostavno ovisiti o ekonomskim zakonitostima tržišne ponude i potražnje. No neizostavno neće ovisiti o maksimalnom zbroju zadovoljstva, budući je isti u jednakoj mjeri varijabilno ovisan o tim istim ekonomskim zakonitostima. U vremenskim razdobljima ekonomski negativnih trendova institucionalno priznat stupanj maksimalnog zbroja zadovoljstava uz pomoć regulatornih propisa društvenog uravnoteženja uvijek može biti smanjivan. Stoga ove zdravorazumske norme ustanovljene temeljem značenja uobičajenih ili dogovornih pojmova nepristranog ili pravednog ne mogu biti društveno fundamentalne. Npr. osobe u najnepovoljnijem društvenom položaju, pri značajnom smanjenju institucionalno priznatog stupnja maksimuma zbroja zadovoljstava uzrokovanog razdobljima bliskim ekonomskim krizama, morat će se zadovoljiti potrebama koje su možda dovoljne samo za njihovo puko preživljavanje, te su stoga daleko ispod razine osjećaja vlastitog samopoštovanja. Samopoštovanje osobe u Rawlsovoj teoriji pravednosti najviše je primarno društveno dobro. Ne mislim da samopoštovanje kao najvažnije primarno dobro time ujedno nije i najveća društvena vrijednost.

U društvu koje je uređeno uz pomoć socijalističkog načela zdravorazumska načela bit će prepoznata u skladu s idejom prema kojoj je dobro uređeno društvo ono čija skupina pozadinskih institucija postiže ravnomjernu i približno jednaku raspodjelu ostvarenog dohotka bez obzira na kakvoću pojedinačnog ulaganja u proizvodni proces. Regulatorni propisi pozadinskih institucija unaprijed će propisati približno jednake potrebe svih pripadnika društva. Ekonomski čimbenici odlučit će unaprijed planski kako zadovoljiti ove potrebe za duža vremenska razdoblja. Budući regulatorni propisi pozadinskih institucija traže približno jednaku raspodjelu ostvarenog dohotka bez obzira na kakvoću pojedinačnog ulaganja u proizvodni proces, ovaj zahtjev neizostavno će se negativno odraziti na motivaciju radnika i na ekonomsku učinkovitost proizvodnih institucija. U različitim vremenskim razdobljima nekih proizvoda bit će previše, a nekih premalo. Stoga će pozadinske institucije regulatornim propisima ekonomskog uravnoteženja planski unaprijed odrediti promjenu u potrebama

pripadnika društva za naredno vremensko razdoblje. No zbog zahtjeva za jednakomjernom raspodjelom bez obzira na trud, kakvoću i učinkovitost ulaganja u proizvodni proces proizvodna motivacija i ekonomska učinkovitost time se neće promijeniti. Općenito će vrijediti: Potrebe će ovisiti o proizvedenim dobrima, a proizvedena dobra neće ovisiti o potrebama. Pozadinske regulatorne institucije mogu novim propisima ublažiti striktnost zahtjeva za jednakomjernom raspodjelom. U tom slučaju kupovna sposobnost različitih pripadnika društva postat će razmjerno nejednaka, a u skladu s novodonesenim propisima. No stanovništvo će svejedno moći kupiti samo ono što je planirano kao društveno poželjan proizvod. Naime, unaprijed planirani društveno poželjan proizvod određen je od strane ekonomskih čimbenika u cilju postizanja zadovoljavanja unaprijed određenih potreba. Kombinacija niskog stupnja proizvodne motivacije, slabe ekonomske učinkovitosti i ovisnost potreba o proizvedenom relativizirat će Marxovo načelo. Zdravorazumsko načelo: „Od svakoga prema sposobnostima, svakome prema potrebama“ u društvenim okolnostima planske proizvodnje i nemogućnosti javnog iskazivanja kritičke filozofske refleksije bez opasnosti od društvene represije, neće biti moguće ostvariti. Načelo naime od svake osobe traži visok motivacijski stupanj proizvodnog zalaganja prema njezinim sposobnostima, uz istovremeno unaprijed planski nametnuto određenje njezinih potreba. Sloboda racionalno postavljenih životnih planova svake osobe u Rawlsovoj filozofiji ograničena je samo slobodom racionalno postavljenih životnih planova druge osobe. Različitost potreba jednako je prirodna, tvrdi Rawls, kao što je prirodna različitost u sposobnostima.

Prethodno spomenuto ograničenje slobode Rawls naziva društvenom razboritošću. Društvena razboritost posljedično je nužno obilježje njegovog poimanja pravednosti. Ujedno je ovo obilježje razlog zbog kojeg je Rawls istaknuo da u odnosu na zdravorazumski propisana društvena načela njegova, misaonim pokusom izdvojena, dva temeljna načela pravednosti određuju društveno razborito viša mjerila pravednog funkcioniranja društvenih institucija dobro uređenog društva. Viša mjerila razboritog regulatornog funkcioniranja institucija dobro uređenog društva upravljana su njegovim poimanjem pravednosti. *Circulus vitiosus* ovisnosti međusobnih određenja pri procjenama truda, doprinosa i potreba u slučaju načela donesenih temeljem uobičajenog ili dogovornog poimanja o pravednom i nepristranom, u slučaju njegovog poimanja pravednosti, ne postoji. Rezultati misaonog pokusa, tj. dva temeljna načela pravednosti, postignuta kao konsenzus o pravednom funkcioniranju društva, uz pomoć pozadinskih društvenih institucija propisima reguliraju bitne aspekte društvenog života na način koji samo minimalno zadire u osobne slobode. Drugačije rečeno; nadležne pozadinske institucije propisima minimalno ograničavaju osobne slobode u cilju onemogućavanja

prometnuća istih u osobnu samovolju. Naime, načela pravednosti jamče javno institucionalno funkcioniranje društveno prihvaćenih prava na najširu shemu jednakih osobnih osnovnih sloboda spojivu sa sličnom shemom osobnih osnovnih sloboda za sve druge osobe, te jamče jednaku otvorenost društvenih položaja i službi za sve osobe. Ovi općeniti javno iskazani regulatorni zahtjevi za građanskom jednakošću su konstantni. Njihova konstantnost nužan je uvjet javno iskazane društvene namjere za ostvarenjem što je moguće pravednijih društvenih odnosa. No nužnost konstantnosti općenitog zahtjeva za *per se* pravednom građanskom jednakošću pri namjeri ostvarenja što pravednijih društvenih odnosa nije samim tim i dovoljna za samo ostvarenje istih. Stoga načela pravednosti zahtijevaju javno institucionalno funkcioniranje društveno prihvaćene obveze o raspodjeli ostvarenih proizvoda tako da su od koristi svim građanima. Za očekivati je da od napredujućeg društva svi građani imaju korist. Npr. za očekivati je da u takvom društvu raste cijena rada. No samim tim nije zapriječena mogućnost postojanja nesumjerljivo rastućih razlika u društvenom položaju različitih društvenih slojeva. Naime, osim porasta cijene rada raste i cijena materijalnih dobara. Budući je značajan dio materijalnih dobara u vlasništvu osoba koje su samim tim u povoljnijem društvenom položaju, raste i njihova potencijalna ukupna društvena moć i utjecaj. U slučaju kada je ova potencijalna društvena moć u rukama malog broja osoba, opasnost od prometnuća osobne slobode (ili slobode jednog društvenog sloja) u samovolju je izrazita. Time rastu društvene napetosti, društvena ravnoteža se narušava i sve je više osoba u društvu s gubitkom samopoštovanja. Stoga načela pravednosti zahtijevaju da institucije funkcioniraju na način da je raspodjela novostvorenih dobara uređena tako da je od najveće očekivane koristi onima koji su u manje povoljnom društvenom položaju. Ovaj poseban minimalni zahtjev za društveno razborito pravednom regulacijom je također konstantan. On je posebna posljedica potrebe za očuvanjem općenitih zahtjeva za pravednom građanskom jednakošću. Posljedica koja institucionalnom regulacijom pokušava postići maksimaliziranje minimuma zahtjeva za društvenom stabilnošću uz pomoć raspodjele ostvarenih materijalnih dobara na korist onih u najnepovoljnijem društvenom položaju. Regulatorni institucionalni propisi u ovom slučaju moraju biti takvi da materijalno više potpomažu slojeve koji su u najnepovoljnijem društvenom položaju. U suprotnom, u realno postojećim uvjetima društvenih nejednakosti u odnosu na posjedovanje materijalnih dobara, ne bi bilo moguće ostvariti ni nužno općenite zahtjeve za pravednošću. Posebno ne one zahtjeve koji javno jamče građansku jednakost u otvorenosti (s obzirom na sposobnost) društvenih položaja i službi za sve.

Mislim da je obilježje konstantnosti društvenog funkcioniranja konstruktivne ideje pravednosti preko temeljnih načela pravednosti argument u prilog Rawlsovoj tvrdnji o ovim



načelima kao višoj moralnoj mjeri u odnosu na uobičajena i promjenjivo dogovorna poimanja o pravednom i nepristranom. Obilježje konstantnosti zasigurno mora biti neovisno o bilo kojoj vrsti uobičajenih heteronomnih poimanja. Ono mora pretpostaviti moralnu autonomnost i to iz razloga što ista onemogućuje *circulus vitiosus* međusobno promjenjivih uvjetovanja društveno utjecajnih čimbenika. No moralna autonomnost mora imati svoj izvornik. Izvornik koji po svom obilježju omogućuje fundament načelima pravednosti kao višoj mjeri konstrukcije moralno prihvatljivog društvenog ugovora. Sada moramo odgovoriti na sljedeće pitanje:

(4) Na kojem obilježju svog poimanja pravednosti Rawls zasniva fundament koji omogućuje konstantnost društvenog funkcioniranja konstruktivnih načela pravednosti?

Moramo dakle odgovoriti na pitanje o jednom od bitnih obilježja pojma pravednosti omogućenog zajedničkim osjećajem za pravednost.

## 2.2. *Autonomnost poimanja pravednosti*

U prethodnom pod-poglavlju izdvojena su obilježja nepristranosti, jednakosti i razboritosti u iskazima Rawlsovih temeljnih načela pravednosti. Prethodno je izdvojeno obilježje inteligibilnosti u njegovom poimanju osjećaja za pravednost. Inteligibilnost zasigurno povlači obilježje racionalnosti. Pokazano je također da obilježje razboritosti nije u suprotnosti s obilježjem racionalnosti. Naime, nije svaka racionalnost ujedno i samim tim društveno razborita, ali je svaka razboritost ujedno i samim tim društveno racionalna. Stoga društveno racionalna razboritost mora biti vođena inteligibilnim osjećajem za pravednost.

(5) Što to osjećaj za pravednost čini inteligibilnim?

Intelekt zasigurno uključuje racionalnost kao svoju nužnu pretpostavku. No ova nužna pretpostavka nije ujedno i dovoljna za inteligibilnu društvenu razboritost. U suprotnom, svaki pojedinačan racionalan osobni životni plan ujedno bi samim tim bio i društveno razborit. To očividno nije slučaj. Stoga inteligibilnost nužno mora uključivati i moralnost. Odnosno; intelekt, primijenjen na društvenost, sa stanovišta teorije pravednosti kao bitan dio svoje racionalnosti mora sadržavati pravednost kao mjeru moralne društvene prihvatljivosti. Ova mjera moralne prihvatljivosti nemoguća je bez konsenzusa o pravednosti. Konsenzus o pravednosti nemoguć je bez zajedničkog osjećaja za pravednost. Osjećaj za pravednost u ovom smislu razvidno je dio intelekta. I to moralni dio intelekta. U suprotnom, nikakav

preklapajući konsenzus o pravednosti nikada ne bi bilo moguće racionalno postići. Stoga je društveno razborita odluka o pravednom funkcioniranju društva postignuta uz pomoć racionalnosti kao bitnom obilježju intelekta te uz pomoć osjećaja za pravednost kao jednako tako bitnom obilježju intelekta ljudskoga bića. Ova dva bitna obilježja intelekta ljudskog bića čine osjećaj za pravednost inteligibilnim. No sa stanovišta teorije pravednosti intelekt sadrži osjećaj za pravednost kao dio svoje racionalnosti. Svaki dio racionalnosti bez sumnje mora biti racionalan. Stoga racionalnost može protumačiti svoj dio na različite načine. Zasiurno stoga moguća su i različita pa i u cijelosti međusobno heteronomna zdravorazumska poimanja pravednosti.

(6) No je li ova različitost poimanja moguća i za slučaj osjećaja za pravednost?

Ovo pitanje zasigurno je smisleno, budući je i sam osjećaj za pravednost, slijedom dvaju obilježja njegove inteligibilnosti, određen kao dio racionalnosti. U slučaju potvrdnog odgovora opet bi racionalnost mogla protumačiti svoj dio na međusobno različite (heteronomne) načine. Pretpostavljeni osjećaj za pravednost bio bi sada kod različitih osoba različit. Rawlsova moralna konstrukcija društvenog ugovora tada bi doista postala nemoguća. Stoga Rawls mora obraniti autonomnost moralnosti. S posebnim obzirom na autonomno očuvanje moralnosti u odnosu na racionalnost, te s posebnim obzirom na međusobnu nesvodivost moralnosti i racionalnosti. I to pod pretpostavkom prema kojoj fundament moralnosti, moralni osjećaj, inteligibilno sadrži i obilježje pravednosti i obilježje racionalnosti. Obraniti autonomnost moralnosti u odnosu na racionalnost pod uvjetom da fundament moralnosti sadrži racionalnost kao svoje bitno obilježje naizgled je paradoksalan zadatak. Pokažimo da je ova paradoksalnost doista samo naizgledna. Očuvanje autonomnosti moralnosti u odnosu na racionalnost u ovom slučaju znači očuvanje moralnog fundamenta od bilo kojeg posebnog proizvoljno domišljenog sadržaja racionalnosti. Očuvanje autonomnosti moralnosti također znači i nesvodivost moralnosti na neproizvoljan formalan sadržaj racionalnosti. Pojasnimo podrobnije kako je ovo očuvanje neparadoksalno moguće, a da moralni fundament svejedno sadrži obilježje racionalnosti. Poslužimo se pri tom odgovorima na pitanja (7) i (8):

(7) Kako se moralna autonomnost odnosi prema odnosnim ne-formalnim sadržajima racionalnosti?

Moralna autonomnost mora očuvati svoj fundament od otvaranja vjerojatno suvisle mogućnosti njegove racionalne relativizacije. Naime; nesumnjivo je jasno da bi bez

autonomnosti, moralnost, pretpostavljena slijedom fundamenta pravednosti, rezultirala vrlo vjerojatnom mogućnošću međusobno različitih pojedinačnih osobnih osjećaja za pravednost. Misaoni pokus u prvobitnom položaju zbog ove različitosti rezultirao bi kod različitih osoba, sudionika misaonog pokusa, međusobno različitim poimanjima pravednosti. Ova moguća heteronomija u poimanju pravednosti u vrlo visokom stupnju vjerojatnosti rezultirala bi nemogućnošću postizanja bilo kakvog suvislog konsenzusa o pravednosti. Heteronomičnost poimanja moralnog fundamenta u svojoj krajnjoj posljedici rezultirala bi cjelovitom relativizacijom moralnosti. Bilo kakva nerelativna moralna mjera društvenosti time bi u visokom stupnju vjerojatnosti konačno bila izgubljena. Slično je i s proizvoljno neformalnim, zdravorazumski društveno uobičajeno, ili dogovorno unaprijed, racionalno sadržajno domišljenim načelima o pravednom i nepristranom. Unaprijed, a tijekom vremena moguće i heteronomično, racionalno sadržajno domišljena moralna načela u visokom stupnju vjerojatnosti rezultirat će racionalnom relativizacijom moralnosti. Stoga je autonomno očuvanje fundamenta moralnosti, a u odnosu na bilo koje slične neformalno racionalno unaprijed domišljene odnosne sadržaje, nužnost Rawlsove teorije o pravednosti.

(8) Kako se moralna autonomnost odnosi prema neproizvoljnom formalnom sadržaju racionalnosti?

Moralni dio racionalnosti mora biti autonoman u odnosu na neproizvoljan formalni sadržaj racionalnosti. Striktno u smislu njegove nesvodivosti na isti. No neizostavno i istovremeno ujedno mora biti i u skladu s njim. Autonomnost u ovom smislu znači neovisnost slijedom nesvodivosti. Formalan sadržaj racionalnosti zasigurno je nužan logički dio bilo koje teorijski suvisle refleksije o moralnosti. Stoga bilo koja refleksija o moralnosti nužno mora biti u skladu s istim. No moralnost zasigurno nije moguće izvesti isključivo samo iz formalnog sadržaja racionalnosti. Nemoguće je stoga iz istog izvesti i njezin pretpostavljeni fundament. Odnosno; osjećaj za pravednost po svom autonomnom obilježju moralnosti nesvodiv je na formalan sadržaj racionalnosti, ali je po svom obilježju inteligibilnosti nužno u skladu s njim. Ovaj moralni dio racionalnosti zahtijeva oba obilježja. Racionalnost je pri donošenju odluka o moralnosti vođena, autonomno na bilo što drugo osim njega samoga nesvodivim, osjećajem za pravednost, a osjećaj za pravednost nije vođen unaprijed racionalno donesenim odlukama o moralnosti. To ne proturječi niti isključuje neproizvoljno nužan formalan logički sadržaj racionalnosti. Osobe u prvobitnom položaju donose racionalnu odluku o načelima pravednosti u skladu s formalnim sadržajem racionalnosti pri tom vođene zajedničkim osjećajem za

pravednost. Moguće je stoga samo njihovo metodološko izdvajanje, ali ne i njihovo međusobno suprotstavljanje.

Odgovori na prethodno postavljena pitanja ukazuju na neparadoksalnost moralnog fundamenta i racionalnosti. Tvrdnja o inteligibilnosti osjećaja za pravednost stoga samo na prvi pogled može izgledati paradoksalno. Nema nikakve paradoksalnosti u usklađenosti moralnosti i racionalnosti. Kantovski rečeno: Bez autonomne datosti moralnosti ne bi mogli djelovati tako da bi naše djelovanje razumno moglo biti prepoznato kao moralno prihvatljivo djelovanje. Emocije, samo uz pomoć čistog *ratia* (kantovski: *der Verstand*), možemo razumjeti, ali ih ne možemo, samo uz pomoć formalnog sadržaja *ratia*, dalje učiti i razvijati. Osjećaj za pravednost je u Rawlsovoj filozofiji smisao (*sense*) za pravednost, a nikako nije emocija (*feeling*) za pravednost. Ono što je inteligibilna smislenost, tvrdi Rawls, možemo racionalno dovesti do razumijevanja i razumivši ga možemo ga dalje učiti i razvijati. Aristotelovski rečeno: Smisao za pravednost, u skladu s razinom vlastite inteligibilnosti, možemo od osobne potencijalnosti dovesti do osobne aktualnosti. Stoga autonomnost moralnosti sasvim neparadoksalno u ovom filozofskom okvirnom određenju sustavnim kontekstualnim značenjem može postojati kao moralni dio racionalnosti. Ovaj okvirni sustav značenja i omogućuje izvođenje rezultata Rawlsovog misaonog pokusa.

No Rawlsov misaoni pokus koji ideju o pravednosti postavlja kao autonoman teorijski fundament moralne prihvatljivosti društvenog ugovora, samo je filozofska hipotetička okolnost. Odnosno; pravednost je hipotetički postavljen fundament moralnosti, a njegove posljedice, načela pravednosti, nisu ništa drugo osim racionalnih izvedenica postignutih samo uz pomoć teorijski sustavne filozofske argumentacije. Osvrnimo se najprije i samo ukratko na upotrijebljene izraze pri ovoj argumentaciji. Filozofski argumenti neizostavno zahtijevaju uporabu filozofskih *terminus technicus* izraza. Rawlsova argumentacija svakako ovdje nije izuzetak. Sada ne možemo zaobići postaviti sljedeća teška pitanja:

- (9) Jesu li ovi izrazito filozofski izrazi nužni pri govoru o moralnoj autonomnosti?
- (10) Može li ih se zamijeniti drugim izrazima?
- (11) Može li ih se zamijeniti znanstvenim paradigmatiskim izrazima?

Time bi filozofski izrazi, poput npr. izraza: „nepristranost“, „razboritost“, itd. mogli biti zamijenjeni, ili možda sasvim izostavljeni. Filozofski argument bi time sve manje bio prisutan u području istraživanja moralnosti. Mislim da je razumno zahtijevati da mogući potvrdni odgovori na ova pitanja trebaju zadovoljiti barem sljedeće uvjete: To bi bilo moguće samo

ako bi znanosti bile u stanju izdvojiti paradigmatičke izraze koji bi se nedvojbeno preciznije od filozofskih značenjem odnosili (referirali) na fenomen ljudske moralnosti. Kada bi preciznije od filozofskih mogli referirati na davno prepoznatu moralnost ljudskih bića. Npr. kada bi mogli vrlo precizno referirati na moralni fenomen u Rawlsovoj filozofiji izražen kao „osjećaj za pravednost“. Kao što je npr. slučaj s znanstvenim paradigmatičkim izrazima: „centar za ravnotežu“ i „centar za prepoznavanje okoliša“. Ovi izrazi opisno precizno referiraju na činjenično ustanovljene dijelove CNS-a koji nesumnjivo uzrokovno omogućuju osjećaj za ravnotežu, te uzrokovno omogućuju osjećaj za prepoznavanje okoliša. Za sada ipak nismo u mogućnosti potvrditi isto za tako složene fenomene kao što je to osjećaj za pravednost.<sup>73</sup> Izvjesnost konačnih odgovora na ova pitanja zasigurno da je stvar budućeg razvoja znanosti. Stoga ih u ovom radu možemo ostaviti po strani. Na način na koji to učinio i sam Rawls. Rawls u svojoj teoriji o pravednosti usvaja znanstvene rezultate istraživanja na području viših kognitivnih procesa. Posebno psihologijskih rezultata istraživanja. No pri daljnjoj argumentaciji u prilog tvrdnji o autonomnosti moralnih načela pravednosti rabi izraz „intuicija“. Izraz kojeg ovdje možemo držati „neutralnim“ u odnosu na krajnje odgovore o mogućnosti izostavljanja filozofskih *terminus technicus* izraza iz rasprava o moralnosti. Potvrdimo ovo uz pomoć sljedećih navoda:

*„Kao što sam već prethodno naznačio, nema ničeg iracionalnog u pozivu na intuiciju pri rješavanju pitanja o prioritetnosti. Moramo prepoznati mogućnost da nema načina izlaska iz mnoštvenosti načela. Bez sumnje je da će bilo koje poimanje pravednosti biti u nekom stupnju oslonjeno na intuiciju. No svejedno moramo uraditi sve što možemo da bi smanjili neposredno pozivanje na naše promišljene sudove. Ako ljudi uravnotežuju konačna načela različito, a vjerojatno je za pretpostaviti da oni to često i čine, onda je njihovo poimanje pravednosti međusobno različito. Određivanje vrijednosti je bitan, a ne manje važan, dio poimanja pravednosti. Ako ne možemo objasniti kako ove vrijednosti mogu biti određene uz pomoć razumnih etičkih mjerila, smisao racionalne rasprave dolazi do svog kraja. Intuicionističko poimanje pravednosti je, može se reći, samo polovica poimanja. Trebamo uraditi što možemo da bi uobličili neposredna načela za problem prioritetnosti, bez obzira što ovisnost o intuiciji ne može u cijelosti biti odstranjena ..... Velika većina tradicionalnih naučavanja drži da je ljudska narav barem do nekog stupnja takva da dobivamo želju za*

---

<sup>73</sup> Pod „paradigmatičkim izrazima“ znanstvenih teorija ovdje mislim na *terminus technicus* izraze koji se rabe u suvremenim vladajućim teorijama posebnih znanstvenih disciplina. Pod „fenomenom“ ovdje mislim na etički općenito prepoznatu pojavnost obilježja moralnosti. CNS je uobičajena skraćenica za „centralni nervni sustav“.

*pravednim postupanjem kada živimo pod dobročinstvom pravednih institucija. U mjeri u kojoj je ovo istinito, poimanje pravednosti u skladu je s psihologijom ljudskih sklonosti.* “<sup>74</sup>

Iz navoda je razvidno da Rawls ističe da većina tradicionalnih naučavanja (*traditional doctrines*) drži da je ljudska narav takva da barem do nekog stupnja dobivamo želju za pravednim postupanjem kada živimo u društvenim okolnostima u kojima institucije javno propisno zahtijevaju pravednost. Tradicionalna naučavanja o ljudskoj naravi koja ovdje spominje zasigurno ne isključuju znanstvena psihološka istraživanja. Posebno ne ona na području socijalne i razvojne psihologije. Inače ne bi ničim mogao potkrijepiti svoju tvrdnju da je poimanje pravednosti u skladu s psihologijom ljudskih sklonosti. Filozofski argument općenito (pa stoga i onaj na razini misaonog pokusa) može u znanstveno-psihologijskom smislu možda samo poslužiti kao ideja za hipotezu o određenoj ljudskoj psihološkoj sklonosti. Za činjeničnu potkrjepu tvrdnje, koja u znanstveno-psihologijskom spoznajnom smislu treba značiti više od moguće radne hipoteze, nezaobilazno su potrebna istraživanja na odnosnim područjima psihologijskih istraživanja. No rezultati istraživanja na području socijalne psihologije značajno ne proturječe tvrdnji da pojedinačne moralne sklonosti možemo činjenično prepoznati prilikom donošenja pojedinačnih moralnih odluka. Odluka koje su donesene s osloncem na moralnu intuiciju. Intuiciju koja je u značajnoj mjeri društveno uvjetovana. Rezultati istraživanja na području razvojne psihologije u visokom stupnju sigurnosti također ne proturječe tvrdnji da su ove u značajnoj mjeri društveno uvjetovane intuitivne odluke moralni odgovori na pojedinačne određene društvene okolnosti. Odgovori koji u svojoj osnovi moguće imaju moralnu intuiciju koja je uzrokovno nezavisna od tih istih pojedinačno međusobno različitih društvenih okolnosti. Odnosno; odgovori koji imaju istu moralnu osnovu koja će se u različitim društvenim okolnostima razviti na različite načine. Ono što nikako ne postoji zasigurno se ne može razviti na bilo koje načine. Ono što uvjetovano postoji svakako će se razviti na način koji određuje njegov uvjet, ali ovaj uvjet

---

<sup>74</sup> Prijevod moj. Usp. original: „*As I have already remarked, there is nothing necessarily irrational in the appeal to intuition to settle questions of priority. We must recognize the possibility that there is no way to get beyond a plurality of principles. No doubt any conception of justice will have to rely on intuition to some degree. Nevertheless, we should do what we can to reduce the direct appeal to our considered judgments. For if men balance final principles differently, as presumably they often do, then their conceptions of justice are different. The assignment of weights is an essential and not a minor part of a conception of justice. If we cannot explain how these weights are to be determined by reasonable ethical criteria, the means of rational discussion have come to an end. An intuitionistic conception of justice is, one might say, but half of conception. We should do what we can to formulate explicit principles for the priority problem, even though the dependence on intuition cannot be eliminated entirely.....Most traditional doctrines hold that to some degree at least human nature is such that we acquire a desire to act justly when we have lived under and benefited from just institutions. To the extent that this is true, a conception of justice is psychologically suited to human inclinations.*“ *ibid.* str. 36-37, 399.

načina razvoja zasigurno ne može ujedno biti i uzrok onoga što se razvija pod tim uvjetom. Samo u slučaju da je uvjet razvoja nečega ujedno i njegov uzrok moguće je svođenje (redukcija) na sam uzrok. Jednostavnije rečeno; samo u slučaju odnosa uzrok-posljedica moguće je svođenje moralnosti na društvenost. No u tom slučaju ne bi u socijalnoj psihologiji govorili o društvenom uvjetovanju moralnih odluka, nego bi govorili o društvenom uzrokovanju moralnih odluka. Uzročno-posljedična redukcija teško da za sada u ovom slučaju ima dovoljno uvjerljive protu-argumente. Ne potvrđuju je u dovoljnom stupnju uvjerljivosti za sada ni istraživanja u razvojnoj psihologiji. Posebno ne ona na području viših kognitivnih procesa.<sup>75</sup> Stoga ostaje mogućnost da su društveno uvjetovane moralne odluke uzrokovno nesvodive samo na društvenost, te su samim tim i neovisne od međusobno različitih okolnosti istih. Određeni stupnjevi psihološke intuicije koju socijalna psihologija naziva i socijalnom inteligencijom određeni su kao psihološki voditelji mnogih naših odluka tijekom konkretnih okolnosti naših života. Poziv na socijalno-psihološku intuitivnu inteligenciju nije stran suvremenim psihologijskim teorijama. Rawls ovu činjenicu ne suprotstavlja svom poimanju osjećaja za pravednost kao inteligibilnom smislu za pravednost. S druge strane, spomenuta tradicionalna naučavanja o ljudskoj naravi zasigurno ne isključuju ni filozofska istraživanja. Inače ih Rawls ne bi ni poduzimao, niti bi ustvrdio da će bilo koje poimanje pravednosti bez sumnje u nekom stupnju biti oslonjeno na intuiciju. Različiti filozofski argumenti na međusobno različite načine objašnjavaju činjenicu da ljudi konačna moralna načela uravnotežuju na različite načine pa je stoga i njihovo poimanje pravednosti međusobno različito. No poziv na intuiciju prisutan u filozofiji intuicionizma nije istovjetan s Rawlsovim pozivom na intuiciju. Intuicionistički orijentirana filozofija moralnosti, naime, ne odriče mogućnost međusobno različitih intuicija o pravednosti. Međusobna različitost načina na koje ljudi uravnotežuju konačna moralna načela, protumačena uz pomoć intuicionistički pojmljenih ciljeva ljudskog djelovanja, bliža su utilitarističkoj zdravorazumskoj heteronomiji unaprijed promišljenih načela, nego Rawlsovom zahtjevu za određenjem prioriteta načela. Stoga je intuicionističko poimanje pravednosti samo polovica poimanja. Ova prihvatljiva polovica ogleda se u činjenici što nema ničega iracionalnog u pozivu na intuiciju pri rješavanju problema prioriteta moralnih načela. Odnosno; nema ničeg iracionalnog u pozivu na intuiciju pri argumentaciji u prilog prioriteta autonomnosti moralnih načela. Upravo u smislu potkrijepe tvrdnje o njihovoj nesvodivosti, te očuvanju od poziva na

---

<sup>75</sup> Npr. Istraživanja Jeana Piageta na području razvoja formalnog sadržaja racionalnosti ukazuju na to da su okolnosti u dječjim igrama otpunac (*trigger*) za mentalni razvoj istih. Suvremenija istraživanja na ovom području nisu obesnažila ovaj Piagetov zaključak.

unaprijed promišljene sudove o njima. Poziv na intuiciju u filozofiji pravednosti u cijelosti i ne može biti odstranjen iz razloga što je on dio inteligibilnog osjećaja za pravednost. Cjelovito odstranjivanje moralne intuitivne sposobnosti osobama u prvobitnom položaju lišilo bi ih sposobnosti za konsensualno donošenje odluke o prioritarnosti moralnih načela pravednosti. Fundament koji omogućuje konsenzus ne može u cijelosti biti neintuitivan. Rawls ni ovu činjenicu ne suprotstavlja svom poimanju osjećaja za pravednost kao inteligibilnom smislu za pravednost. Mislim da su prethodno navedeni razlozi dovoljni za tvrdnju o „neutralnosti“ pojma intuicije. U smislu u kojem ga upotrebljava Rawls pri argumentaciji u prilog autonomnosti pravednosti. Ovaj pojam zajednički je naime i filozofiji i posebnim znanostima. Neutralnost u ovom smislu znači međusobnu nesuprotstavljenost *terminus technicus* izrazâ filozofskih disciplina i disciplina posebnih znanosti. Tvrdnja o intuitivnosti (obilježje intuitivnosti) jedan je od argumenata u prilog tvrdnji o moralnoj autonomnosti načelâ pravednosti. Poziv na intuiciju, pri argumentaciji u prilog tvrdnji o autonomnosti moralnog fundamenta koji se u osnovi načelâ pravednosti, samom fundamentu ustvrđuje obilježje intuitivnosti. Na današnjem stupnju spoznaje u odnosnoj filozofskoj disciplini i u odnosnim disciplinama posebnih znanosti poziv na intuiciju moralnosti dio je napora za pronalaženjem argumentirano razumno prihvatljivo prioritarnih vrijednosnih mjerila društvenosti. Inače, tvrdi Rawls, smisao racionalne rasprave o moralnosti dolazi do svog kraja.

Sada možemo odgovoriti na pitanje koje je postavljeno na kraju prethodnog pod-poglavlja. Rawls zasniva moralni fundament koji omogućuje konstantnost društvenog funkcioniranja konstruktivnih načela pravednosti na obilježju autonomnosti. Moralna autonomnost je bitno obilježje fundamenta kojeg on naziva osjećajem za pravednost. Ovaj fundament dio je sadržaja naravi ljudskog bića koji je po svom obilježju autonomnosti nepromjenjivo nesvodiv na bilo koji drugi sadržaj naravi ljudskog bića. Autonomnost kao nesvodivost omogućuje izvođenje vrijednosno prioritarnih načelâ. Načelima vrijednosnu prioritetnost osigurava konstantnost određena nepromjenjivošću. Jednostavnije rečeno: Nepromjenjivo nesvodiva na bilo što izvan sebe same zajednička inteligibilna intuicija pravednosti omogućuje izvođenje vrijednosno prioritarnih načela pravednosti kao konstantnih mjerila vrijednosnih određenja organiziranih oblikâ društvenosti.

Odredili smo razloge za neparadoksalnost zahtjeva za moralnom autonomnošću u odnosu na formalan sadržaj racionalnosti. Naveli smo nužnost potrebe za ustanovom pravednih propisa pri funkcioniranju pozadinskih institucija u dobro uređenom društvu. Sada moramo navesti Rawlsovo teorijski sustavno određenje načina koji bi trebao i omogućiti njihovo pravedno društveno funkcioniranje. Za ovo određenje trebalo mu je daleko više od same konzistentne



uporabe formalnog sadržaja racionalnosti. Trebala mu je racionalna prihvatljivost koju naziva razboritošću primijenjenom u demokratskim uvjetima i u uvjetima materijalne nejednakosti društva. To je zahtijevalo daleko sadržajno šire i drugačije određenje uvjeta institucionalnog formalnog djelovanja u svrhu što je razborito društveno moguće više pravednog funkcioniranja društvene institucionalnosti. Ovo određenje moralo je uobličiti propise djelovanja na dovoljno visokoj razini formalnosti da bi se osigurao maksimalan učinak minimalnih zahtjeva za pravednošću, te da bi se osigurala dovoljna obuhvatnost propisa. Maksimalnosti učinka minimalnih propisima normiranih zahtjeva trebala je rezultirati korisnošću za sve, a njihova dovoljna obuhvatnost trebala je rezultirati relativno malenim brojem istih.

### 2.3. *Formalnost poimanja pravednosti*

Rawlsovo teorijski sustavno određenje načina koji omogućuje konstantno i autonomno pravedno funkcioniranje pozadinskih institucija dobro uređenog društva možemo uvjetno podijeliti na njegov nužan i dovoljan dio. Ova uvjetna podjela može poslužiti za potrebe raščlambenog izdvajanja uloge formalnosti uvjetovane sadržajem pravednosti. Odnosno; može poslužiti u svrhu izdvajanja nužnih i dovoljnih propisima uobličenih formalnih uvjeta za pravedno funkcioniranje institucija dobro uređenog društva.

Prvi nužan formalni uvjet za učinkovito funkcioniranje institucija u dobro uređenom društvu zahtijeva sama mogućnost društvene prepoznatljivosti njihove moralnosti. Ovaj formalni uvjet možemo nazvati i zahtjevom za obuhvatnost. Zahtjev za obuhvatnost upućen je propisima pozadinskih institucija društva. Zasigurno za svako društvo općenito vrijedi da učinkovitost društvenog funkcioniranja njegovih pozadinskih institucija, osim o načinu njihove administrativne organiziranosti, ovisi i o obuhvatnosti njihovih propisa. Učinkovitost slijedom obuhvatnosti znači da su ti propisi primijenjeni dosljedno na sve pojedince kojima su namijenjeni. Možemo zasigurno reći da je ovo nezaobilazno nužan uvjet za administrativno učinkovito uređenje društva. No ništa ne možemo reći o moralnosti ovako obuhvatno primijenjenih propisa. Odnosno; ništa sadržajno ne možemo reći o moralnosti načela uz pomoć kojih su doneseni obuhvatni propisi administrativno učinkovito uređenog društva. Ništa se značajno ne mijenja u ovom našem sadržajnom neznanju, čak i ako smo utvrdili da su ti obuhvatno učinkovito primijenjeni propisi primijenjeni na dosljedno nepristran način. Dosljedno nepristrano i obuhvatno učinkovito mogu biti primijenjeni bilo kakvi propisi. Time je doduše pravednost u smislu nepristrane primjene propisa doista formalno administrativno i postignuta. No ova formalna pravednost namjenjuje formalnoj nepristranosti ulogu koja je ili

daleko ispod ili daleko iznad sadržajne uloge obilježja formalnosti koja se u teoriji pravednosti zahtijeva od formalno uobličenih propisa vođenih daleko bogatijim sadržajem pravednosti kao nepristranosti. Pravednost svedena na formalnu nepristranost znači samo nepristranu primjenu bilo kakvih propisa donesenih temeljem bilo kakvih prethodno usvojenih načela. Sa stanovišta teorije pravednosti i ništa značajnije više. S krajnjom mogućnošću da su ta načela usvojena usuprot bilo kakvom smisleno neproturječnom etičkom stanovištu o moralnosti. No ako su barem donesena u skladu s načelom o jednakovrijednosti ljudskih života, (bez obzira npr. na rasu), ona svejedno mogu biti samo načela koja samo formalno preuzimaju ulogu načela pravednosti. U etički sustavno promišljenom smislu ne mogu značiti ništa više. Formalna nepristranost pri primjeni bilo kakvih načela na veći ili manji dio pripadnika nekog društvenog sustava i dalje je samo i isključivo samo dio administrativne učinkovitosti tog društvenog sustava. Neupitnu privrženost bilo kakvim pa i etički neprihvatljivim, silom nametnutim, ili ideološki oktroiranim načelima možemo nazvati privrženošću bilo kakvim načelima. Bolji naziv za takvu vrstu privrženosti je poslušnost. No veća ili manja mjera neupitnosti prilikom usvajanja društvenih načela u suvremenim demokratskim društvima razmjerno je rijetko uzrokovana poslušničkom privrženošću. Sam demokratski okvir u visokom stupnju određuje mjeru ovom razmjeru. Osim u slučajevima niske civilizacijske i kulturne razine društava kada npr. ideološki pritisci mogu značajno smanjiti stupanj mjere ovog razmjera. U razvijenijim društvima duge demokratske tradicije poslušnička privrženost neće značajno uzrokovati neupitnost prilikom usvajanja društvenih načela. No čak i u takvim društvima, u okolnostima koje npr. zahtijevaju nužnost promjene ili dopune načela, moguća je opasnost od donošenja nedovoljno upitnih odluka. Okolnosti ponekad zdravorazumski nude zamjenu društvene razboritosti trenutačnim interesom. Društvena razboritost mora nadići trenutačni interes samo jedne generacije. Ali čak i onda kada je to nadilaženje postignuto svejedno ostaje opasnost od nedovoljno razborito promišljene upitnosti donošenja dopunskih načela. Nazočnost ove prikrivene (latentne) opasnosti može biti uzrokovana nehotimičnom društvenom pogreškom. Pogreškom koju možemo nazvati i formalnom, ali samo u smislu usvajanja načela nedovoljne obuhvatnosti. Moguće je da posljedica ove pogreške bude to da učinkovito administrativno organiziran društveni sustav kao cjelina djeluje nepravedno, čak i kada mu ni jedna institucija promatrana izdvojeno pojedinačno u sadržajno moralnom i formalno obuhvatnom smislu ne djeluje nepravedno. Moguće je naime da propisi takvih institucija u cjelini imaju međusobno proturječno osporavajuće propise. To se može dogoditi kada usvojena načela nemaju onu obuhvatnu razinu autonomne konstantnosti u poimanju moralnosti koja se u teoriji

pravednosti zahtijeva od temeljnih načela pravednosti. Načela nedovoljne razine obuhvatnosti tijekom vremena ne mogu zadovoljiti sve odnosne regulatorne potrebe društva. Stoga se nakon protoka dužeg vremenskog razdoblja pokazuje nužnost društvene potrebe za usvajanjem dodatnih načela. Društveni razvoj sada nezaobilazno nužno zahtijeva usvajanje dodatnih načela, budući ona već prethodno usvojena sada više nemaju dovoljno obuhvatnu regulatornu razinu društvene institucionalne primjenjivosti. Pogreška za koju mislim da je možemo nazvati pogreškom nedovoljne obuhvatnosti načela, postaje razvidna tek tijekom protoka većih vremenskih razdoblja. Latentna opasnost od heteronomno usvojenih načela postaje razvidna tek naknadno. Institucije imaju međusobno osporavajuće propise. Cjelina djeluje nepravedno, iako su joj dijelovi utemeljeni s htijenjem (voljom) za postizanjem pravednosti svakog načela ponaosob.

Svakako je prihvatljivo da je obuhvatnost propisa nužan uvjet za učinkovito funkcioniranje pozadinskih društvenih institucija. Svakako je prihvatljivo da je htijenje za postizanjem pravednosti nužan uvjet za pravedno funkcioniranje pozadinskih društvenih institucija. No ni jedan od ova dva nužna uvjeta uzeta ponaosob ili zajedno nisu dovoljna za učinkovito pravedno funkcioniranje ovih institucija. Tek ispunjenjem uvjeta da usvojena načela imaju onu obuhvatnu regulatornu razinu konstantne primjenjivosti koja je u teoriji pravednosti postignuta uz pomoć zahtjeva za moralno autonomnim načelima ispunjena je dovoljnost za učinkovito obuhvatnim i cjelovito pravednim djelovanjem društvenih institucija. Pravednost jednostavno nije moguće svesti samo na formalnu nepristranu proceduru, niti ju je moguće postići uz pomoć parcijalnih heteronomno usvojenih načela. Mislim da ova raščlamba dovoljno jasno pogađa bit Rawlsove kritike formalnog poimanja pravednosti kao nepristrane procedure. Njegov termin za ovakvo poimanje pravednosti je „formalna pravednost“. Također mislim da ista dovoljno jasno pogađa i bit njegove kritike heteronomije.

Nasuprot redukciji pravednosti na nepristranu proceduru, ili na heteronomiju međusobno suprotstavljenih propisa, tvrdi Rawls, mogućnost konstantne primjene moralno autonomnih načela pravednosti omogućuje drugačije poimanje uloge formalnosti u pravednom funkcioniranju društvenih institucija. Pozadinske institucije dobro uređenog društva mogu neproturječno pravedno funkcionirati, budući im obuhvatnost funkcije osigurava univerzalnost primjene fundamenta moralnosti. Fundament također *eo ipso* osigurava formalnu proceduralnu nepristranost. Pravednost kao nepristranost nužan je dio osjećaja za pravednost. Moralno ne postoji bilo kakva pristrana pravednost. Budući fundament *eo ipso* sadrži formalnu proceduralnu nepristranost, načela pravednosti nesumnjivo osiguravaju formalnu obuhvatnu nepristranost pri funkcioniranju pozadinskih društvenih institucija.

Osiguravaju i mnogo više od toga. Propisi u dobro uređenom društvu u svojoj su osnovi vođeni temeljnim načelima pravednosti konsenzusom teorijski izvedenim iz svog fundamenta. Načela pravednosti osiguravaju i sadržajnu nepristranost pri prepoznatljivosti moralnosti institucionalnih propisa. Ovo je mislim ispravna naznaka o smislu Rawsovog formalnog uvjeta za pravednim funkcioniranjem društvenih institucija zahtijevanim kao prepoznatljivost njihove moralnosti. Uvjeta kojeg sam za potrebe ovdje provedene raščlambe nazvao prvim nužnim formalnim uvjetom za učinkovito funkcioniranje institucija u dobro uređenom društvu. Formalnoj proceduralnoj nepristranosti zahtjev za prepoznatljivošću moralnosti pridružuje sadržajno poimanje nepristranosti. Pridruživanje usklađuje formalan i sadržajan uvjet pravednosti. Usklađenost je dovoljna za moralnu društvenu prepoznatljivost.

No dovoljnost za društvenu prepoznatljivost moralnosti ne znači ujedno i samim tim i dovoljnost za njezinu u značajnoj mjeri stvarnu (realnu) društvenu prisutnost. Ono što osigurava dovoljnu prepoznatljivost u teorijskoj potencionalnosti nije ujedno dovoljno i za osiguranje dovoljnosti njezine prisutnosti u realnoj aktualnosti. Ako društvo npr. nije zasnovano tako da u njemu postoji mogućnost demokratske kritike načina i ciljeva institucionalno usvojenih propisa, onda čak i usvojeni propisi vjerojatno neće biti u značajnoj mjeri ni prepoznati kao pravedni ili nepravedni. A kamo li da će u značajnoj mjeri biti otvorena mogućnost realnog rasta pravednosti. Već na razini prepoznavanja propisi će biti doživljeni samo kao puka institucionalna prisila. Prepoznatljivost moralnosti društveno je osigurana tek javnom kritikom predloženog ugovora koji je utemeljen na cjelovito sustavnom sadržajnom teorijskom poimanju pravednosti. Realna društvena prisutnost i rast moralnosti osigurana je tek institucionalnom primjenom takvog društvenog ugovora. Konstantnom primjenom omogućenom moralnom autonomnošću. Slijedi da prepoznatljivost i rast moralnosti zahtijeva demokratski društveni okvir.

Drugi nužan formalan uvjet za učinkovito funkcioniranje institucija u dobro uređenom društvu jest sam zahtjev za javnošću. Pozadinske institucije moraju funkcionirati javno. Zahtjev za javnošću svakako je na ovaj ili onaj način općenito nezaobilazan zahtjev za svaku društvenu instituciju. Bilo kojeg pravno ili običajno uređenog društva u bilo kojem obliku njegove organiziranosti. Nezaobilazan je barem u svom rudimentarnom smislu. Društveno ustanovljena administracija mora biti barem toliko javna da pripadnici društva znaju npr. kome moraju donijeti ili platiti običajem ili pisanim propisom određene im namete. Zakonodavci moraju javno obznaniti barem toliko obuhvatne običaje ili propise kako ne bi propustili izvijestiti sve predviđene pripadnike društva o njihovim nametnutim im obvezama. Općeniti zahtjev za javnošću svakako je nužan za bilo kakvo funkcioniranje bilo kakvih

pozadinskih društvenih institucija. Nužan je i za institucije dobro uređenog društva. No daleko je ova nužnost od dovoljnosti za pravedno javno institucionalno funkcioniranje. Nužnom uvjetu drugog dijela formalnog načina funkcioniranja društvenih institucija za dovoljnost iskazivanja pravednosti nedostaje upravo onaj dio koji omogućuje prvom nužnom dijelu dovoljnost prepoznavanja i rasta društvene pravednosti. Nedostaje mu demokratski društveni okvir. Odredimo neke u Rawlsovoj teoriji pravednosti bitne odrednice, određene u svrhu javne institucionalne uspostave i očuvanja ovog demokratskog okvira. Pozadinske institucije dobro uređenog društva moraju javno ustvrditi i osigurati sljedeće odrednice:

- Javno iskazanu namjeru za donošenjem institucionalnih propisa u skladu s zajedničkom demokratskom odlukom postignutom uz pomoć slaganja o temeljnim načelima. Institucije moraju osigurati javnu i široku demokratsku raspravu o društvenoj razboritosti javno predloženog. Institucije moraju prihvatiti rezultate rasprave.
- Javno iskazanu namjeru za uvažavanjem slobodno iskazane društvene kritike u svrhu poboljšanja propisa i/ili u svrhu njihovih ispravljanja. Slobodno iskazane kritike iskazane u ovu svrhu ne smiju biti na bilo koji način sankcionirane. Institucije moraju osigurati uvjete za demokratsku odluku o istima. Institucije moraju prihvatiti rezultate ovih odluka.
- Javno iskazanu namjeru stalnog usklađivanja s društvenim napretkom sve prisutnije svijesti o moralnosti. Institucije moraju osigurati i uvažiti rezultate ovog usklađivanja.
- Javno iskazanu namjeru o nepristranom uvažavanju prigovora odnosnim institucijama u pojedinačnim slučajevima sporova, sukoba interesa, ili institucionalnih odstupanja od pravednosti odluka ili od pravednosti odšteta. Institucije moraju osigurati pomoć i zaštitu prava na ove prigovore. Institucije moraju sadržavati dovoljan broj međusobno usklađenih propisa koji učinkovito neproturječno reguliraju ove slučajeve.
- Javno iskazanu namjeru stalnog usklađivanja propisa s razborito društveno prihvatljivim potrebama svih osoba u svrhu očuvanja njihove slobode. Institucije moraju osigurati zaštitu prava na uporabu sredstava demokratskog javnog pritiska (mediji, prosvjedi, referendum) u svrhu ostvarenja istih.
- Javno iskazanu namjeru o načinu raspodjele stvorenih dobara u svrhu očuvanja samopoštovanja svih osoba. Institucije moraju osigurati zaštitu prava na uporabu sredstava demokratskog javnog pritiska u svrhu ostvarenja istih.

Zahtjev za ovako pojmljenom javnosti funkcioniranja pozadinskih društvenih institucija zasigurno zahtijeva visok stupanj obuhvatnosti propisa. Visok stupanj njihove obuhvatnosti

sprječava birokratsko umnažanje podzakonskih propisa koje redovito završava neučinkovitim međusobno suprotstavljenom šumom propisa u kojoj se više nitko ne snalazi. Stoga: Budući je u osnovi dobro uređenog društva zahtjev za pravednošću, a pozadinske institucije moraju donijeti propise vođene temeljnim načelima pravednosti, poimanje pravednosti mora uključivati obilježja formalnosti. No pojam formalnosti u službi pravednosti u Rawlsovoj teoriji sadrži sljedeće posebno određene uvjete: općenitosti formulacije (*generality*), općenitosti primjene (*universality*), javnosti (*publicity*), uređenosti (*ordering*) i konačnosti (*finality*). Zajedno, ovi formalni uvjeti institucionalnih propisa u dobro uređenom društvu omogućuju formalne pretpostavke za njihovo učinkovito pravedno funkcioniranje. Općenita univerzalnost primjene, javnost i uređenost omogućuje njihovu konačnu općenitu formulaciju. Konačna općenita formulacija propisa nije određena uz pomoć analize značenja obilježja generalnosti, univerzalnosti i javnosti koja se uobičajeno zahtijeva od formalno uobličenih institucionalnih propisa, nego su ovi uvjeti izvedeni iz funkcije moralnih načela. No izvesti zadovoljavajuće formalne uvjete institucionalnih propisa iz funkcije moralnih načela, moguće je samo ako i sama ta načela funkcionalno sadrže ova obilježja. Ono što omogućuje uvjete i samo mora sadržavati mogućnost uvjetovanja. Moralna načela pravednosti stoga i sama moraju sadržavati zahtijevana obilježja formalnosti. Dokazati da su ove tvrdnje doista dio Rawlsove teorije pravednosti moguće je ovdje samo uz pomoć navoda.

*„Prije svega, načela moraju biti općenita (general). No mora biti moguće uobličiti ih bez uporabe koja bi mogla biti intuitivno prepoznata kao pravo ime, ili namješteno konačan opis. No predikati uporabljeni u njihovim iskazima trebaju izraziti općenita obilježja i relacije ... Pri predstavljanju teorije pravednosti moramo izbjeći problem definiranja općenitih obilježja i relacija i izbjeći da smo vođeni onim što samo izgleda razložno. Nadalje, budući sudionici nemaju posebne informacije o sebi ili o vlastitim okolnostima, ne mogu na bilo koji način sebe posebno prepoznati. Čak i ako bi osoba uspjela dobiti pristanak od drugih, ne bi mogla skrojiti načela u svoju prednost. Osobe su učinkovito prisiljene držati se općenitih načela, poimajući ovdje ovaj pojam na intuitivan način. Prirodnost ovog uvjeta leži djelomice u činjenici što prva načela moraju biti vječno sposobna služiti kao javni zakup dobro uređenog društva. Budući neuvjetovana, ona su uvijek oslonac (pod uvjetima pravednosti) i znanje o njima mora biti otvoreno osobama bilo koje generacije.“<sup>76</sup>*

---

<sup>76</sup> Prijevod moj. Usporedi original: „First of all, principles should be general. That is, it must be possible to formulate them without the use of what would be intuitively recognized as proper names, or rigged definite descriptions. Thus the predicates used in their statement should express general properties and relations...In

Formalan uvjet općenitosti propisa institucija u dobro uređenom društvu doista je u Rawlsovoj teoriji pravednosti izveden iz funkcije moralnih načela. Pokažimo to raščlambenim tumačenjem prethodnog navoda.

Kvantitativan (obuhvatan) uvjet općenitosti propisa osiguran je funkcijom obilježja nepristranosti. Funkcionalnim prijenosom od fundamenta moralnosti do načelâ pravednosti, te od načelâ pravednosti do samih institucionalnih propisa. Na sljedeći način: *Eo ipso* sadržano obilježje nepristranosti fundamenta pravednosti, u okolnostima misaonog pokusa, osigurava uvjet kvantitativne obuhvatnosti pozivom na zajedničku intuiciju pravednosti. Osobe sudionici misaonog pokusa prisiljeni su nepristrano se držati općenitih načela. Kvantitativna obuhvatnost, postignuta obilježjem nepristranosti sadržanim u zajedničkom osjećaju za pravednost u okolnostima da ni jedan od sudionika nema posebne informacije o sebi i o vlastitim društvenim okolnostima, sprječava mogućnost da bilo koji sudionik misaonog pokusa skroji načela isključivo sebi u korist. Kvantitativna obuhvatnost u misaonom pokusu izvedena je iz funkcije moralnih načela utemeljenih na zajedničkom osjećaju za pravednost. Nepristranost kao obilježje fundamenta pravednosti funkcionalno je preneseno na načelâ pravednosti, budući su ova načela njegov rezultat. Institucionalni propisi dobro uređenog društva vođeni su načelima pravednosti. Nepristranost sada kao obilježje načela pravednosti funkcionalno je preneseno na institucionalne propise. Kvantitativan uvjet obuhvatnosti propisa u dobro uređenom društvu izvedena je iz funkcije moralnih načela utemeljenih na zajedničkom osjećaju za pravednost. Time je formalan uvjet kvantitativne općenitosti institucionalnih propisa u cijelosti izveden iz funkcije moralnih načela.

Kvalitativan (univerzalan) uvjet općenitosti propisa osiguran je funkcijom obilježja neuvjetovanosti. Obilježje neuvjetovanosti drugi je naziv za moralnu autonomnost. Funkcionalan prijenos je istovrstan s onim za kvantitativnu obuhvatnost. No ovog puta po obilježju neuvjetovanosti. Ničim drugim osim samom sobom uvjetovana autonomnost omogućuje konstantan funkcionalan prijenos univerzalnog poimanja moralnosti. Od fundamenta moralnosti do načelâ pravednosti, te od načelâ pravednosti do samih

---

*presenting a theory of justice one is entitled to avoid the problem of defining general properties and relations and to be guided by what seems reasonable. Further, since the parties have no specific information about themselves or their situation, they cannot identify themselves anyway. Even if a person could get others to agree, he does not know how to tailor principles to his advantage. The parties are effectively forced to stick to general principles, understanding the notion here in an intuitive fashion. The naturalness of this condition lies in part in the fact that first principles must be capable of serving as a public charter of a well-ordered society in perpetuity. Being unconditional, they always hold (under the circumstances of justice), and the knowledge of them must be open to individuals in any generation.*“ John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999. (second revised edition), str. 113-114.

institucionalnih propisa. Uvjet kvalitativne univerzalnosti propisa u dobro uređenom društvu sada je također izveden iz funkcije moralnih načela utemeljenih na zajedničkom osjećaju za pravednost. Drugačije rečeno: Konsenzusom izvedena načela pravednosti osiguravaju kvalitativnu univerzalnost propisima pozivom na neuvjetovanost. Budući je neuvjetovanost drugi naziv za moralnu autonomnost, načela pravednosti autonomno funkcioniraju na regulatorno univerzalno kvalitativno općenit način. Neuvjetovanost kao obilježje načelâ pravednosti omogućuje funkcionalnu konstantnost pri uobličavanju institucionalnih propisa u dobro uređenom društvu. Odnosno: Neuvjetovanost načelâ pravednosti drugi je naziv za njihovu moralnu autonomnost, a vječnost načelâ pravednosti drugi je naziv za njihovu konstantnu univerzalnu primjenjivost. Konstantnost u poimanju pravednosti znači nepromjenjivost moralnog sadržaja pravednosti. Konstantnost poimanja načelâ pravednosti samim tim također znači nepromjenjivost moralnog sadržaja načelâ pravednosti. Fundament moralnosti funkcionalno djeluje kvalitativno konstantno i nepromjenjivo univerzalno. Primijenjena načelâ pravednosti pravednim institucionalnim odlukama mijenjaju društvo. Iz navoda je također razvidno sljedeće: Fundament moralnosti zajednički je za sve osobe svih generacija i nepromjenjivi je oslonac njihove moralnosti. Znanje o njemu otvoreno je bilo kojoj osobi bilo koje generacije. Načela pravednosti kao neuvjetovani izvornici pravednih institucionalnih propisa društva univerzalno su regulatorno primjenjivi s obzirom na različite okolnosti koje zatiču različite generacije u dobro uređenom društvu. Budućnost možda može pokazati potrebu za njihovim drugačijim iskaznim uobličavanjem. No ova moguća drugačija iskazivanja ne mogu promijeniti njihov moralni sadržaj. To onemogućuje nepromjenjivost moralnog fundamenta čiji su rezultat. Time je formalan uvjet kvalitativne općenitosti institucionalnih propisa u cijelosti također izveden iz funkcije moralnih načela.

Sama funkcija sustavno je uređena prioritetnošću načela. Odnosno; osigurana je leksičkim poretkom prvog i drugog temeljnog načela. Budući su načela u službi očuvanja slobode, sloboda je granica njihovog iskaznog uobličavanja. Ova granica neposredno određuje okvir uobličavanja prvog načela tako da njegov moralni sadržaj ostaje nepromjenjiv. Granica određena slobodom posredno određuje i okvir mogućnosti iskaznog uobličavanja drugog načela posredstvom zahtjeva za očuvanjem samopoštovanja svake osobe. Gubitak samopoštovanja nespojiv je s slobodom. Različite društvene okolnosti možda mogu pokazati potrebu za njegovim drugačijim iskaznim uobličavanjem iz razloga društvene razboritosti. No njegov moralni sadržaj u službi očuvanja slobode posredstvom očuvanja samopoštovanja ostaje nepromijenjen. Leksički poredak na korist je svih osoba. Time je sustavno konačno određen



moralni sadržaj koji iskazno formalno moraju zadovoljiti institucionalni propisi dobro uređenog društva.

Mislim da je ovim dovoljno izdvojen smisao Rawlsovog određenja uvjeta formalnosti u poimanju pravednosti. Uvjeti formalnosti određeni su uz pomoć kvantitativne i kvalitativne općenitosti. Ostaje pobliže promotriti argumente u prilog njegovoj tvrdnji da je formalna i sadržajna općenitost moralnim sadržajem teorijski vođenih propisa na korist svih osoba u dobro uređenom društvu. Dakle, treba pobliže odrediti formalan i sadržajan cilj argumenata, te njihov međusoban odnos. To je moguće uz pomoć raščlambe sljedećeg navoda u kojem se formalni uvjeti skupa načela koji osiguravaju pravednost spominju u funkciji isključivanja moralno neprihvatljivih inačica egoizma.

*„Uzeti zajedno, sada, ovi uvjeti poimanja pravednog dolaze do sljedećeg: Poimanje pravednog je skup načela, općenitih po obliku i univerzalnih u primjeni. Tako da bi mogli javno biti prepoznati kao konačan prizivni sud za uređenje suprotstavljenih tvrdnji moralnih osoba. Načela pravednosti su prepoznata po njihovoj posebnoj ulozi i subjekt su njihovog priziva. No pet uvjeta, sami po sebi, ne isključuju ni jedan od tradicionalnih poimanja pravednosti. No svejedno treba napomenuti da isključuju određen spisak inačica egoizma. Uvjet općenitosti isključuje oblike u kojima se pojavljuje diktatorstvo jedne osobe i oblike pojave slobodnih strijelaca, budući je u oba slučaja potrebno ili pravo ime, ili zamjenica ili namještena lažnost za njihov konačan opis. Da bi se izdvojilo diktatora ili da bi se opisalo slobodnog strijelca. Općenitost, međutim, ne isključuje egoizam općenito, budući je svakoj osobi dopušteno da radi što god hoće, u skladu s vlastitim prosudbama, u svrhu onog što bi možda moglo unaprijediti ostvarenje njihovih vlastitih ciljeva .... Stoga se nekoliko vrsta egoizma ne pojavljuje u listi koja je dostupna sudionicima. One su isključene formalnim ograničenjima ... Ovo samo potvrđuje ono što smo otprije znali, naime, to da iako je egoizam logički konzistentan i u ovom smislu nije iracionalan, on je nespojiv s onim što mi intuitivno prepoznavamo kao moralno stanovište. Značaj egoizma filozofski nije u tome što je on alternativa poimanju onog što je pravedno, nego u tome što je izazov bilo kojem takvom poimanju.“<sup>77</sup>*

---

<sup>77</sup> Prijevod moj. Usp. original: „Taken together, then, these conditions on conceptions of right come to this: a conception of right is a set of principles, general in form and universal in application, that is to be publicly recognized as a final court of appeal for ordering the conflicting claims of moral persons. Principles of justice are identified by their special role and the subject to which they apply. Now by themselves the five conditions exclude none of the traditional conceptions of justice. It should be noted, however, that they do rule out the listed variants of egoism. The generality condition eliminates both first-person dictatorship and the free-rider forms, since in each case a proper name, or pronoun, or a rigged definite description is needed, either to single out the

Iz navoda izvjesno slijedi, uz pomoć formalnog ograničenja, isključivanje oblikâ egoizma kao oblikâ samovolje koji su nespojivi s idejom demokratskog društvenog uređenja. Uvjeti iskazivanja onog što je pravedno (*right*) rezultiraju po obliku općenitim (*general*) i u primjeni univerzalnim (*universal*) skupom načela. Ovi uvjeti, uzeti zajedno, iskazno formalno isključuju oblike diktatorstva i oblike samovolje slobodnih strijelaca. Načela pravednosti (*justice*) društveno su prepoznata kao konačan prizivni sud (*final court of appeal*) moralnosti. Uloga svakog od pet formalnih uvjeta za ovu, u moralnom smislu vrhovnu, ulogu načela pravednosti sustavno je osigurana. Uvjet općenitosti po obliku (*generality*), osiguran poimanjem pravednosti kao nepristranosti, omogućuje obuhvatan iskazni oblik načelima pravednosti. Uvjet općenitosti po primjeni (*universality*), osiguran poimanjem pravednosti kao ničim osim samim sobom uvjetovane autonomnosti, omogućuje općenitost primjene načela pravednosti. Uvjet javnosti (*publicity*), osiguran društvenim demokratskim ustrojstvom, omogućuje učinkovito javnu kritiku moguće pojave društvenih odstupanja od načela pravednosti. Uvjet uređenosti (*ordering*), osiguran prioritetošću načela pravednosti, omogućuje institucionalno javno iskazanu namjeru za očuvanjem i promicanjem pravednosti. Ovi uvjeti formalnim ograničenjem isključuju pojave nekih oblika egoistične samovolje u smislu njihove nespojivosti s onim što intuitivno prepoznajemo kao sadržaj moralnog stanovišta. Ovo moralno isključivanje značajno je društveno prisutno u moralnim prosudbama osoba u dobro uređenom društvu. Uvjeti formalno doista ne isključuju ni jedan od tradicionalnih poimanja pravednosti. No osigurani uz pomoć nepristranosti, autonomnosti, demokratičnosti, uređenosti i konačnosti ovi iskazni uvjeti omogućuju teorijsku i praktičku nadmoć funkcije skupa načela pravednosti nad heteronomičnom funkcijom tradicionalnih poimanja pravednosti. Formalno isključuju oblike samovolje kao ono što je filozofsko teorijski i intuitivno praktički nespojivo s moralnim stanovištem. To ujedno nikako ne znači i bilo kakvo unaprijed isključivanje slobodne racionalne prosudbe bilo koje osobe o vlastitim načinima djelovanja pri pokušajima ostvarenja svojih životnih planova. No način djelovanja moralnih osoba ograničen je samom njihovom moralnošću. Značaj egoizma filozofski nije u tome što je on alternativa poimanju pravednosti, nego u tome što je izazov bilo kojem takvom poimanju. Argumenti formalnog uvjetovanja institucionalnih propisa vođeni intuicijom

---

*dictator or to characterize the free-rider. Generality does not, however, exclude general egoism, for each person is allowed to do whatever, in his judgment, is most likely to further his own aims...The several kinds of egoism, then, do not appear on the list presented to the parties. They are eliminated by the formal constraints...This only confirms what we knew already, namely, that although egoism is logically consistent and in this sense not irrational, it is incompatible with what we intuitively regard as the moral point of view. The significance of egoism philosophically is not as an alternative conception of right but as a challenge to any such conception.*“  
ibid. str. 117.

pravednosti time svejedno mogu postići svoj društveni cilj: Neki oblici egoizma isključujuće nespojivi s demokratskim ustrojem društva mogu biti formalno isključeni.

No egoistični čimbenici prisutni u osobnim postupcima bilo kojih osoba, pri pokušajima ostvarenja njihovih osobnih životnih planova, opravdano društveno razborito ne mogu biti formalno uređivani. Što ne znači da isti na bilo kakav način ne mogu, ili da ne trebaju biti, uopće uređivani.

Pretpostavimo da su ovakvi egoistični čimbenici isključeni formalnim ograničenjima uz pomoć regulatornih institucionalnih propisa. Pretpostavimo također i krajnju suprotnost ove pretpostavke: Da je odbijena potreba za bilo kakvim regulatornim ograničenjem ovih čimbenika. Formalno postavljene granice u ova dva međusobno krajnje suprotstavljena slučaja zahtijevale bi tada: U prvom slučaju posebno pojmljen primat uređenosti u odnosu na slobodu. U drugom slučaju posebno pojmljen primat slobode u odnosu na uređenost. Naime:

U prvom slučaju vrijedilo bi sljedeće: Apsolutan primat uređenosti društva u odnosu na stupanj društvene slobode, uvijek u sebi krije društvenu opasnost od isključivanja ne samo onih egoističnih čimbenika koji idu na štetu drugih, nego i od isključivanja mogućnosti ostvarenja onih osobnih životnih planova koji nužno nisu upereni na štetu drugih. Tada bi bile isključene i one osobne inicijative koje u dobro uređenom društvu mogu biti na korist svima. U krajnjoj posljedici društvena cijena sada može biti velika: Gubitak osobnih sloboda, gubitak samopoštovanja osoba, te društvena rezignacija u sivilu prosječnosti.

U drugom slučaju vrijedilo bi sljedeće: Apsolutan primat slobode u odnosu na bilo kakav stupanj uređenosti u odnosu na egoistične čimbenike zahtijevao bi formalno institucionalno odbacivanje bilo kakvog posebnog ograničenja egoističnih čimbenika u postupcima bilo kojih osoba. Ovako pojmljen primat slobode uvijek u sebi krije drugu vrstu društvene opasnosti. Sada bi dominantno uspješna slobodna inicijativa uskog društvenog sloja mogla značajno ugušiti slobodnu inicijativu svih ostalih društvenih slojeva. U krajnjoj posljedici društvena cijena sada također može biti velika: Gubitak samopoštovanja velike većine svođenjem demokratskog društvenog ustrojstva na proceduralno namješten ukras. Čak i ako ovo ne bila krajnja društvena posljedica, još uvijek bi velika društvena moć odlučivanja u rukama uskog društvenog sloja mogla izazivati opću društvenu krizu. Društvenu rezignaciju čiji je najuočljiviji simptom cikličko izazivanje ekonomskih kriza.

S jedne strane. Apsolutan primat uređenosti društva usvojen s ciljem formalnog isključenja egoističnih čimbenika u društvenom djelovanju bilo kojih osoba u sebi krije opasnost od gubitka samopoštovanja većine pripadnika društva. Gubitak samopoštovanja u ovom slučaju može biti izazvan npr. doslovnim egalitarističkim poimanjem marksističke filozofske teze o

jednakim društvenim potrebama svih osoba. Poimanjem koji ide u pravcu izjednačavanja svih osobnih potreba bez obzira na količinu i kvalitetu uloženog rada. Institucionalni propisi regulatorno vođeni ovakvim izjednačavanjem formalnom učinkovitošću doista mogu odstraniti društveno djelovanje egoističnih čimbenika kod velike većine u društvu. No relativno jednakomjerna raspodjela materijalnih rezultata rada bez obzira na količinu i kvalitetu uloženog truda, učinkovito ne može spriječiti pojavu drugih novonastalih društveno značajnih problema. Npr. teško se može uspješno nositi s problemom nerada. Svi u društvu egalitaristički sada moraju imati jednake potrebe. Stoga i raspodjela ostvarenih materijalnih dobara mora ići u pravcu distributivnog izjednačavanja. No bez obzira ne samo na kvalitetu rada i uloženi trud, nego i bez obzira postoji li uopće u društveno značajnim slučajevima bilo kakav trud i bilo kakvi rezultati rada. Distributivno izjednačavanje rada i nerada sada može izazvati gubitak samopoštovanja kod dijela djelatnih osoba koji se doista trude i ostvaruju društveno unaprijed planirano zahtijevane materijalne rezultate rada. Ovako izazvan gubitak samopoštovanja manjeg dijela djelatnih osoba sada proizvodno negativno motivacijski postupno djeluje na većinu djelatnih osoba. Vremenom će gubitak samopoštovanja početi prožimati cjelokupno društvo. Pozivi na egalitarnu pravednost sadržanu u svijesti djelatnika neće više izazvati dovoljnu motivaciju za ekonomski učinkovitu proizvodnju. Slijed gubitka samopoštovanja, gubitka proizvodne motivacije, nepovjerenja u društvenu učinkovitost egalitarno pojmljene pravednosti, te sve slabiji društveni rezultati rada, vremenom će poništiti društvenu važnost učinkovitog formalnog institucionalnog isključenja egoističnih čimbenika. Problem nerada pri tom samo je jedan od razloga ovog neuspjeha. Mislim da društveni događaji s kraja dvadesetog stoljeća potvrđuju ovu naznaku. Formalno isključenje svih i bilo kakvih egoističnih čimbenika u osobnim postupcima za sada, a možda i zauvijek, samo utopijski formalno mogu isključiti iste.

S druge strane. Apsolutan primat slobode usvojen s ciljem odbacivanja bilo kakvog isključenja egoističnih čimbenika u društvenom djelovanju bilo kojih osoba krije u sebi opasnost od gubitka samopoštovanja većine pripadnika društva na drugačiji način. Gubitak samopoštovanja u ovom slučaju može biti izazvan npr. doslovnim elitističkim poimanjem filozofske neoliberalističke teze o društveno stabilizirajućoj ulozi kulturno i ekonomski istaknutog društvenog sloja. Elitistički pojmljena neoliberalistička teza može izgubiti iz vida da je klasični liberalizam ovu stabilizirajuću ulogu poglavito namijenio daleko širem srednjem poduzetničkom sloju, a ne tek uskom društvenom sloju. No elitizam i ne bi bio elitizam, ako ne bi bio elitizam društveno najmoćnijih. Društveno najmoćnija može biti tek nekolicina materijalno najprivilegiranih. Nekolicina, sada pojmljena kao društvena elita, jedino je i

sposobna, a time i društveno pozvana, donositi po društvo značajne odluke u ime i na korist svih. No za „meritokratske“ odluke nužno je potrebno prethodno formirati „meritokratski“ društveni sloj.<sup>78</sup> Stoga sada postaje nužno odbaciti potrebu za bilo kakvim propisanim institucionalnim reguliranjem bilo kakvih egoističnih čimbenika u društvenom djelovanju bilo kojih osoba. Egoistični čimbenici i tako su neotklonjiv dio društvenog djelovanja bilo koje osobe. Stoga nema moralnih zaprjeka u tome što će slobodna neoliberalistička poduzetnička utakmica u sticanju osobnog kapitala spontano u društvu izdvojiti najспособnije. Bilo kakvo propisano institucionalno društveno reguliranje samo će onemogućiti izdvajanje sloja njegovih najспособnijih pripadnika. Te najспособnije osobe, zbog svoje kulturne i ekonomske moći, sada će nadići svoje osobne egoistične interese i urediti društvo u korist svih osoba. Društvena elita spontano će po svom društvenom poslanju osigurati cjelokupan procvat društva. Ovako uređeno društvo sada doista jamči, prema elitističkim neoliberalističkim društvenim mjerilima, vladavinu najспособnijih, ali ne može npr. jamčiti i učinkovitost rješenja novonastalog problema moguće pogreške pri donošenju po društvo značajnih odluka. Vladavina društvene elite sada je neizbježno vladavina (moguće u sjeni) uskog sloja po svom privilegiranom statusu društveno najmoćnijih osoba. Moguće je da je to u određenim slučajevima ništa više nego vladavina samo najlukavijih i najbezobzirnijih, a ne vladavina najmoralnijih i najkulturnijih. Moguće je dakle, da neoliberalističko odbacivanje potrebe za bilo kakvom institucionalnom regulacijom bilo kakvih egoističnih čimbenika, uz pomoć tobože meritokratskih elitističkih društvenih mjerila, izdvoji osobe koje ni po čemu nikada nisu nadišle svoje isključivo egoistične interese. Na čak i za slučaj da značajne odluke ne bi bile donošene isključivo samo pod utjecajem egoističnih interesa uskog elitističkog sloja, ostaje društvena opasnost da je demokratsko ustrojstvo postalo samo namještena kulisa njihove društvene moći. Time postoji i opasnost od, po društvenim posljedicama gotovo odsudno značajnih, pogrešnih odluka. U sjeni, ili izvan sjene, vladajuća elita pogrešnim odlukama vremenom ciklički može izazivati simptome ekonomske krize. Ovi simptomi pouzdan su znak gubitka samopoštovanja i društvene rezignacije. Posljedično, dolazi u pitanje i demokratski okvir društvenog ustrojstva kao poželjan okvir društvenog ugovora. Slijed gubitka samopoštovanja, nezaposlenosti, te gubitka povjerenja u demokratski okvir društvenih institucija, vremenom će obesnažiti moralnu neproblematičnost odbacivanja bilo kakvog institucionalnog isključenja egoističnih čimbenika. Problem pogreške pri društveno značajnim odlukama pri tom je samo jedan od razloga ovog neuspjeha. Mislim da događaji u prvom

---

<sup>78</sup> Ovako pojmljena „meritokracija“ tisućama je godina ne samo vremenski udaljena od Platonove filozofije.

desetljeću dvadeset i prvog stoljeća potvrđuju ovu napomenu. Ona itekako vrijedi za društvenu realnost nekih zemalja u tranziciji. Odbacivanje bilo kakvog isključivanja svih i bilo kakvih egoističnih čimbenika u osobnim postupcima osoba za sada, a moguće i zauvijek, u odnosu na slobodu samo spontano izaziva svoju suprotnost.

Daleko prije prethodno spomenutih događaja, objavljivanjem „*Teorije Pravednosti*“ 1971. godine, John Rawls je filozofskom teorijom o moralnosti ukazao na ove društvene opasnosti. Posebno isticanjem samopoštovanja kao najvišeg društvenog dobra. No sa stanovišta moralnosti predložio je i daleko više.

Predložio je drugačiju vrstu ograničenja u odnosu na egoistične čimbenike prisutne u ljudskoj naravi. Ponovimo: Egoistični čimbenici ne mogu biti formalno, nego tek sadržajno uređivani. Društveno sadržajno uredbeno mogu biti ograničavani samo uz pomoć moralnosti u službi slobode. Ovo ograničenje nipošto ne negira primat slobode, nego prvenstveno postavlja sadržajnu granicu bilo kojem obliku egoistične samovolje. Sasvim iskazno sadržajno, u moralnom smislu i nezaobilazno, u njegovoj teoriji vrijedi: Sloboda bilo koje osobe prestaje tamo gdje započinje sloboda neke druge bilo koje osobe. Ovaj iskaz bitan je dio njegovog poimanja društvene razboritosti. Sada je izvjesnije naznačena Rawlsova namjera za očuvanjem slobode uz postavljanje moralno sadržajne granice koja ne bi ugrožavala sam primat slobode. Upravo suprotno: Rawls iskazuje potrebu za teorijskom granicom koja bi bila postavljena na način koji bi primat osobne slobode konstantno čuvala na društveno razborit način. Da bi ovo pokazali treba pobliže odrediti način postavljanja ove granice.

U Rawlsovoj teoriji o pravednosti na prvi pogled izgledno je da je granica slobode općenito postavljena na granično negativan način. U njegovoj teoriji doista su formalno negativno zapriječeni oni oblici egoistične samovolje koji neposredno negiraju demokratski pojmljenu društvenu slobodu. Sadržaj demokratske društvene slobode izgledno je dakle negativno određen kao negacija društvene neslobode. Negacija izazvana pojavom nekih egoističnih društvenih oblika samovolje. Na prvi pogled izgledno je da su u Rawlsovoj teoriji pravednosti također sadržajno negativno zapriječeni i oblici osobne neslobode. Oblici koji negiraju osobnu slobodu. Afirmacija od neslobode još uvijek može samo negativno ukazivati na sam sadržaj slobode. Drugačije rečeno: Formalna moralna zaprjeka oblicima egoistične samovolje koji rezultiraju općom društvenom neslobodom, kao i moralno sadržajna zaprjeka oblicima egoističnih čimbenika bilo koje osobe koji rezultiraju neslobodom druge bilo koje osobe, još uvijek (u općem formalnom i u posebnom sadržajnom smislu) može izgledati samo kao teorijski općenito negativno ukazivanje na sam sadržaj slobode.

No Rawlsova formalno postavljena granica društvene slobode ne samo što negira društvenu neslobodu, nego ujedno i afirmativno određuje njezin društveni sadržaj. Sloboda u društvu opisno je određena kao izbor između realno postojećim društvenim mogućnostima izbora. Neke od tih društvenih mogućnosti izbora moralne su naravi. U dobro uređenom društvu osobe će izabrati onaj skup načela koji će po svom iskaznom obliku formalno očuvati i unaprijediti samu mogućnost slobodnog društvenog izbora. Konstantno moralno djelujući u društvu na korist svim generacijama. Rawlsova sadržajno postavljena granica osobne slobode, ne samo što negira neslobodu druge osobe, nego ujedno i afirmira slobodu te druge osobe. Sloboda u osobnim odnosima opisno je određena kao izbor načina odnošenja bilo koje osobe prema bilo kojoj drugoj osobi. Neke od tih osobnih mogućnosti izbora moralne su naravi. U dobro uređenom društvu osobe će izabrati onaj skup načela koji će po svom iskaznom obliku očuvati i unaprijediti samu mogućnost slobode izbora moralnog odnošenja prema bilo kojoj drugoj osobi. Zamijetimo da ovom afirmativnom određenju sadržaja pojma slobode Rawls dodaje jednako moralno afirmativan zahtjev za očuvanjem samopoštovanja svake osobe. Zahtjev koji je označio kao najviše društveno dobro. Ovaj zahtjev nužan je društveni uvjet za očuvanje i unaprjeđenje slobode. Unaprjeđenjem slobode djelujemo na kvalitetu društva. Obrat naravno postoji. No nepotrebno je pitati je li time sloboda uvjetovana kvalitetom društvenosti. Kvaliteta društvenosti u službi je slobode. Kvaliteta društvenosti je i postignuta granicom slobode. Granica slobode svake osobe društvenim ugovorom isključuje bilo koje oblike osobnog diktatorstva (*first-person dictatorship*), budući su isti nespojivi s društveno poželjnim istinski demokratskim ustrojstvom društva. Granica slobode svakog pojedinca društvenim ugovorom isključuje i bilo koji oblik djelovanja slobodnih strijelaca (*free-rider forms*), budući oni demokratsko ustrojstvo poglavito nastoje svesti na namješteno lažnu (*rigged*) proceduru. Makoliko bilo koja osoba, ili bilo koja nekolicina osoba, mjerena elitističkim mjerilima, pretpostavljeno bila poduzetnički sposobna, i/ili pretpostavljeno kulturna, i/ili pretpostavljeno moralna. Moralnost i sposobnost se pokazuju djelima, a ne pretpostavkama i/ili namještenim proceduralnim govorima. Granica slobode osoba, sadržajno afirmativno, s osloncem na intuiciju pravednosti, moralnom obvezom umanjuje odsustvo moralne osude pojava egoizma na štetu drugih. Moralna obveza zadovoljenja pravednosti u određenom stupnju povijesno je prisutna u svakom društvu. Bez obzira na povijesne razlike u poimanju iste. Pravednost nikada, barem intuitivno, nije bila nezahtijevana. No čak ni demokratska izborna procedura, makoliko bila bitno nužan ustrojstveni uvjet slobodnog iskazivanja volje za pravednost, nije i dovoljna za mogućnost cjelovitijeg društvenog ostvarenja iste. Ovo ostvarenje bitno ovisi npr. i o kulturnoj i civilizacijskoj razini naroda koji

nastanjuje neko područje. Intuicija pravednosti, naime, samo je potencijalnost. Ona se na dovoljno visokoj kulturnoj i civilizacijskoj razini u postojećem demokratskom društvenom okviru može pokazati i kao društveno značajna aktualnost. U ozračju dovoljno visokog stupnja civilizacijske i kulturne razvijenosti, u demokratskom društvenom okviru, sadržajno moralno uvjetovanje, uz pomoć zajedničke intuicije pravednosti, može postići svoj društveni cilj: Postići da štetni čimbenici egoizma u postupcima osoba sadržajno budu umanjeni u što je moguće većoj društvenoj mjeri.

Otkud dakle započeti u nekim zemljama tranzicije u kojima zatečeni društveni uvjeti i nisu baš na nekoj zadovoljavajuće visokoj razini? Pa npr. većim ulaganjima u zdravstvo u cilju postizanja više civilizacijske razine i ulaganjem u školstvo u cilju postizanja više kulturne razine. No javno ili prešutno nedovoljno promišljeno društveno usvojena djelujuća inačica neo-liberalistički pojmljenog kapital-odnosa u ovim zemljama i jedno i drugo gotovo isključivo veže uz uštedu i/ili uz profit. Umjesto da se ušteda traži u birokratski neučinkovitim institucionalnim segmentima društva, a profit u prirodnim resursima zemlje. Društvena cijena ove pogreške može biti velika: Društvena rezignacija samopoštovanja, visok stupanj državnog zaduživanja, visok stupanj korupcije, iseljavanje radno sposobnog stanovništva i to posebno onog mladog i obrazovanijeg, te u konačnici značajno društveno urušavanje povjerenja u bilo kakvu mogućnost ostvarenja bilo kako pojmljene pravednosti u okvirima demokratskog društvenog ustrojstva. Politički dominantno ne bez neke namješteno lažno istaknute potrebe za radom i otvaranjem radne perspektive. Posebno ne bez neke naročite nenamješteno lažno istaknute potrebe za zapošljavanjem mladih. Na korist svim generacijama?!?

U Rawlsovoj teoriji o pravednosti stvari stoje upravo suprotno: Nepromjenjivo autonoman javno iskazan moralno preklapajući sadržaj konsenzusom postignutog poimanja pravednosti konstantno i konzistentno uređuje odnos formalnih i sadržajnih graničnih uvjetovanja u svrhu umanjenja društvene pojave štetnih oblika egoizma. Ovaj sadržaj utkan u institucionalne propise je po demokratskom procedurom izabrane zakonodavne i izvršne predstavnike političke vlasti neizostavno i isključujuće obvezujući.

Mislim da je ovim naznakama i raščlambom prethodnog navoda u bitnim crtama izdvojen značaj, smisao i aktualnost Rawlsovog određenja formalnosti u poimanju pravednosti. Naznačena je i originalnost njegovog doprinosa općenito liberalističkom poimanju slobode. Svakako da u narednim poglavljima treba pokušati odvagnuti težinu bitnih argumenata u korist njegovog cjelokupnije zahvaćenog teorijskog doprinosa u ovom smislu i to u odnosu na težinu bitno osporavajućih argumenata iskazanih u mnoštvu kritika koje je ovaj doprinos izazvao.



Za sada ostaje pokazati opravdanost samog naslova ovog cjelokupnog poglavlja. Naslova koji sugerira pojam pravednosti u statusu etičke kategorije pravednosti. S općenito filozofski prihvaćenog stanovišta o etici kao teorijskoj disciplini o moralnosti. Nadam se u skladu s Rawlsovom idejom o mogućnosti sustavnog određenja utemeljujućeg teorijskog statusa etičke kategorije pri uobličenju moralno prihvatljivog društvenog ugovora. Obilježja koja bitno utječu na razboritost društvenih odluka. Sa stanovišta teorije o pravednosti. Pri ovom dokazu kategorijalnosti sada se možemo pozvati na argumente iz kompleksnosti međusobnih odnosa obilježja izdvojenih i izloženih u prvom poglavlju. U usporednici s bitnim argumentima u prilog izdvojenih obilježja samog pojma pravednosti izloženih u ovom poglavlju.

#### **2.4. *Etička kategorijalnost poimanja pravednosti***

U prvom poglavlju, posvećenom osnovnom razmatranju o naravi ljudskih bića, posebno su izdvojena obilježja društvenosti, jednakosti, racionalnosti i slobode. Minimum teorijske racionalnosti zahtijeva izdvajanje i razmatranje argumenata u prilog određenja međusobnih odnosa obilježja psihički uravnoteženih ljudskih bića. U ovom slučaju zahtijeva razmatranja obilježja koja su bitna sa stanovišta teorije o moralnosti. Niz od šest argumenta izdvojen u prvom poglavlju u prilog određenju su-odnosnih djelovanja ovih obilježja u Rawlsovom pokušaju konstrukcije moralno prihvatljivog društvenog ugovora pokazao je sljedeću teorijsku ulogu pojma pravednosti:

Argument procjene (1) izdvaja pravednost kao moralni orijentir dobro uređenog društva. Argument ideala (2) izdvaja pravednost kao uzor moralnog društvenog ponašanja. Argument fundamenta (3) izdvaja pravednost kao teorijski oslonac za racionalno prepoznavanje ljudske moralne potencijalnosti. Argument misaonog pokusa (4) izdvaja pravednost kao racionalan oslonac za teorijske postavke u svrhu pokušaja društvene aktualizacije ljudske moralne potencijalnosti. Argument razboritosti (5) izdvaja pravednost kao instrument promišljanja moralno prihvatljivih oblika društvenog ponašanja. Argument prioritetnosti (6) izdvaja pravednost kao sredstvo društvenog očuvanja i unaprjeđenja osobne slobode ljudskih bića.

U ovom poglavlju prethodno su izdvojena neka bitna obilježja sadržana u samom pojmu pravednosti. Izdvojena su obilježja: nepristranosti, konstantnosti, autonomnosti i formalnosti. Poredajmo argumente izdvojene u prilog dokaza o prisustvu ovih obilježja u sadržaju Rawlsovog poimanja pravednosti. Poredajmo ih slijedom prethodno navedenog niza:

Bez obilježja obuhvatnosti u sadržaju pojma pravednosti kao nepristranosti argument misaonog pokusa ne bi uopće bilo moguće izvesti. Argument nepristranosti omogućava ulogu

pravednosti kao racionalnog oslonca teorijskih postavki o mogućnostima društvene aktualizacije ljudske moralne potencijalnosti. Argument konstantnosti (7) izdvaja pravednost kao višu teorijsku mjeru procjene moralnosti društvenog funkcioniranja uz pomoć dva temeljna načela pravednosti. Bez obilježja konstantnosti u sadržaju pojma pravednosti argumente procjene, ideala i razboritosti ne bi uopće bilo moguće izvesti. Argument konstantnosti omogućava teorijsku ulogu pojma pravednosti kao moralnog orijentira pri procjeni društvenog funkcioniranja, ulogu pojma pravednosti kao uzora moralnog društvenog ponašanja, te ulogu pojma pravednosti kao instrumenta promišljanja moralno prihvatljivih oblika društvenosti. Argument autonomnosti (8) izdvaja pojam pravednosti kao teorijski fundament pri promišljanju moralnosti. Bez obilježja autonomne nesvodivosti u sadržaju pojma pravednosti argument fundamenta ne bi uopće bilo moguće izvesti. Argument autonomnosti izdvaja pravednost kao oslonac za teorijsko razmatranje ljudske moralne potencijalnosti. Argument formalnosti (9) izdvaja pravednost kao iskazno općenit način sprječavanja i ograničenja osobnih samovolja. Bez mogućnosti formalnog iskaznog uobličenja sadržajno postavljene granice čimbenicima egoističnih oblika samovolje argument prioriteta ne bi uopće bilo moguće izvesti. Argument formalnosti izdvaja pravednost kao sredstvo društvenog očuvanja i unaprjeđenja osobne slobode ljudskih bića.

Pokušajmo sada odrediti teorijski status pojma pravednosti u Rawlsovoj filozofskoj misli o pravednosti. Potreba za ovim određenjem nužna je s obzirom na naslov ove rasprave. Naime, naslov ovog uratka sugerira postojanje etičkog temelja cjelokupne Rawlsove teorije. Do sada je utvrđeno da pojam pravednosti ima sljedeća teorijska statusna određenja:

- status obuhvatnog teorijskog preduvjeta,
- status više teorijske mjere,
- status teorijskog fundamenta,
- status teorijske nesvodivosti,
- status granice teorijskog izdvajanja.

U svrhu pokušaja detaljnijeg teorijskog etičkog određenja ovog statusa, naznačimo neke osnovne postavke sadržane u općenitom filozofskom poimanju problema izdvajanja obilježja u sadržaju nekog pojma koje isti vode ka određenju u smislu njegove kategorijalnosti.

Filozofski pojmljena kategorijalnost jednim svojim značajnim dijelom teorijski počiva na aristotelovskom načinu izdvajanja najopćenitijih obilježja koja nisu svediva ni na koja druga obilježja. Aristotelovo određenje obilježja kategorijalnosti pretpostavlja mogućnost pojmovnog zahvaćanja najviših načina bitka realnosti. Stoga su kategorije u Aristotelovoj

filozofiji određene kao načini na koji govorimo i mislimo o realnosti, ali i načini na koje ta sama realnost i opstoji. Onto-logijski govor o realnosti iskazan je uz pomoć kategorija koje određuju najviše rodove bića. Kategorije su najviši pojmovi uz pomoć kojih označavamo najviše predikate koji se mogu pripisati bilo kojoj stvari.<sup>79</sup>

Ovi najviši predikati koji se mogu pripisati bilo kojoj stvari su oznake obilježja sadržane u pojmu o bilo kojoj stvari. Zasigurno stoga aristotelovski nije moguć neposredan govor o vrlini (pa onda ni o moralnoj vrlini) isključivo samo uz pomoć kategorija. Kategorije su najviši predikati koji se mogu pripisati bilo kojem realno opstojećem biću, a vrlina se može pripisati samo ljudskom biću. No zasigurno je moguće na aristotelovski način govoriti o kvaliteti (kakvoći) supstancije nekog bića. Kvaliteta i supstancija zasigurno su Aristotelove kategorije. Kategorije zasigurno imaju svoju ulogu: omogućuju definiranje bića ukoliko definiciju vode ka iskazu o njihovoj općenitijoj biti. Kategorije onda vode i ka definiranju općenitije biti ljudskog bića. Dio biti koja ga kao kvalitativna *differentia specifica* razlikuje od drugih bića. Aristotel je vrlinu odredio kao harmoniju između kognitivnih i afektivnih čimbenika psihičkog ustrojstva neke osobe. Posebno je uzeo u obzir psihičke osobine moralne naravi osobe pri njezinom društvenom djelovanju. Tako je pravednost neke osobe prepoznatljiva po njezinom poštivanju i unaprjeđenju pravednih društvenih odnosa.

Aristotelovski govoreći: Ako kategorije vode ka definiranju općenitije biti svakog bića, onda zasigurno vode i ka definiranju općenitije biti ljudskog bića. Ako harmonija kognitivnih i afektivnih osobina ljudskog bića vodi ka vrlini, onda moralna vrlina prepoznatljiva kao pravednost također vodi ka općenitijem definiranju moralnosti ljudskog bića. U etici vrline

---

<sup>79</sup> Shematski prikaz Aristotelovih deset kategorija s naznakama jednog aspekta poimanja teorijske uloge kategorijalnosti za koju mislim da je u skladu s Aristotelovom filozofijom:

- Primarna kategorija:
  - Supstancija (ono što opstoji, npr. čovjek, stijena)
- Sekundarne kategorije:
  - Kvantitet (količina onog što opstoji, npr. pet metara, deset litara)
  - Kvalitet (kakvoća onog što opstoji, npr. bijelo, umno)
  - Relacija (međusoban odnos onog što opstoji, npr. pravocrtno od, lijevo od)
  - Mjesto (smještenost onog što opstoji, npr. mjesto planine, rodno mjesto)
  - Vrijeme (temporalnost onog što opstoji, npr. danas, u ratno vrijeme)
  - Položaj (stanje onog što opstoji, npr. stajati, propadati)
  - Posjed (imanje onog što opstoji, npr. imati visinu, imati vrlinu)
  - Radnja (aktivno djelovanje onog što opstoji, npr. otapati nešto, klesati nešto)
  - Trpljenje (pasivno podnošenje onog što opstoji, npr. podnošenje nepravde, erodiranje stijene)

vodi ka općenitijem definiranju kao definiranju dijela biti ljudskog bića. Mislim da aristotelovski pojmljena uloga općih kategorija pri određenju općenitije biti svakog, pa onda i ljudskog bića, pomaže pri općenitijem određenju onog dijela biti ljudskog bića koji se odnosi na moralnost. Ovo općenitije određenje svakako ne možemo nazvati općom sekundarnom kategorijom, ali ono pretpostavlja mogućnost postizanja pojmovnog određenja višeg stupnja općenitosti pri određenju onih vrlina koje nazivamo moralnim vrlinama. Pravednost Aristotel zasigurno nije isključio iz moralnih vrlina. Njegovo određenje pravednosti je realistički eksternalno: pravednost neke osobe prepoznamo po djelima te osobe. No eksternalno realistički postavljena društvena mjera pravednosti neke osobe ne odriče samim tim pojmu pravednosti status moralne mjere. Poštivanje i unaprjeđenje pravednih društvenih odnosa mora pretpostaviti barem neku iskaznu teorijsku postavku o smislu pojma pravednosti. Zasigurno ničije djelovanje ne možemo prepoznati kao ono koje je u skladu s poštivanjem i unaprjeđenjem pravednih društvenih odnosa, ako uopće na bilo koji način, nikad i nikako, nismo ni pokušali prepoznati koji su to društveni odnosi pravedni. Ovo su razlozi zbog kojih mislim da aristotelovsko izdvajanje kategorija kao pojmovno najvišeg stupnja općenitosti koji vodi ka određenju biti bilo kojeg primarno supstancijalno realno opstojećeg bića, pa onda posljedično i ljudskog bića, može pomoći pri detaljnijem određenju statusa pojma pravednosti kao nesvodive i općenito više teorijske moralne mjere u Rawlsovoj teoriji o pravednosti. U smislu određenja ovog pojma kao onog koji teorijski pripada etičkom poimanju kategorijalnosti.

Filozofski pojmljena kategorijalnost jednim drugim svojim značajnim dijelom teorijski počiva na kantovskom određenju čistih pojmova uma. Čistih u smislu njihove apriorne neovisnosti o bilo kojem aposteriornom iskustvenom sadržaju. Kategorije su čisti pojmovi uma koji se *a priori* odnose na iskustvene objekte, a sintetička uporaba kategorija omogućuje spoznajne iskaze o ovim iskustvenim objektima. Ove kategorijske sinteze moguće je iskazati uz pomoć sudova čiji pojmovi referiraju na apriorne forme pod kojim nam se aposteriorni iskustveni sadržaji predodžbeno pojavljuju. Formalni sintaktički oblik ovih sudova Kant je prikazao općom tablicom logičkih funkcija koja je odredila sve iskazne forme pod kojima je moguće iskazati sintetičku referentnost čistih pojmova uma. Analitičke iskazne mogućnosti opće logike zaustavile su se na određenju formalnih sintaktičkih iskaznih oblika. Formalna analitika uma pokazala je sve mogućnosti načina iskaznih sinteza. No za spoznajno jedinstvo apriornih sinteza iskazanih uz pomoć formalnih sintaktičkih oblika trebala su transcendentalna istraživanja. Istraživanja na apriornom području čistog uma. Stoga su čisti pojmovi uma koji sudjeluju u transcendentalnim sintezama zasigurno morali biti najopćenitiji

pojmovi. Morali su biti pojmovi koji su međusobno nesvodivi jedni na druge. U suprotnom, ovi pojmovi ne bi uopće ni mogli sudjelovati u najopćenitijim iskaznim sintezama. Bili bi analitički. Ili izvedivi jedni iz drugih ili izvedivi iz još općenitijih pojmova. Stoga bi mogli sudjelovati samo u najopćenitijim analitičkim, ali ne i u najopćenitijim sintetičkim sudovima. Ove najopćenitije pojmove koji u svim konzistentno mogućim iskaznim sintezama sintaktičkih logičkih funkcija transcendentalno istraženi referiraju na apriorne forme pod kojima nam se aposteriorni iskustveni sadržaji predodžbeno pojavljuju nazvao je Kant kategorijama. Transcendentalno referirati općenito je značilo – značenjem se odnositi na apriorne spoznajne moći uma. Apriornim spoznajnim moćima uma zasigurno su pripadale npr. logička i matematička spoznaja. Logičko-matematička istraživanja pripadala su transcendentalnom području istraživanja kao dijelu metode istraživanja apriorne arhitektonike čistog uma. Pripadajući im pojmovi određeni su kao transcendentalni rezultati istih. Npr. poput pojmovnih rezultata teorijskih metoda geometrijskih istraživanja, uz pomoć kojih određujemo spoznaju o apriornim uvjetima određenog dijela arhitektonike čistog uma. Dijela koji se odnosi na raznovrsnost geometrijskih oblika *a priori* pripadajućih aperceptivnoj formi zora prostora. Pojmovni rezultati referentno sadržani u sintetičkim matematičkim sudovima *a priori*. Poput također pojmovnih rezultata metoda logičkih istraživanja, uz pomoć kojih također iskazujemo spoznaju o apriornim uvjetima dijela arhitektonike čistog uma. Dijela koji se može primijeniti npr. na temporalni red *a priori* pripadajući aperceptivnoj formi zora vremena. Pojmovni rezultati referentno sintetički sadržani u logičkim relacijskim sudovima *a priori*.

Najviše pojmovne rezultate transcendentalnih istraživanja prostornih i vremenskih formi odredio je Kant uz pomoć dvanaest kategorija. Shematski ih podijelivši na iskazna modusna područja kvantiteta, kvaliteta, relacije i modaliteta.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Shematski navod Kantovih četiriju iskaznih područja na koja je podjelio dvanaest kategorijalnih pojmova s naznakama fenomenološkog aspekta teorijske uporabe kategorijalnosti za koju mislim da je u skladu s Kantovom filozofijom:

- Kvantitet
  - Jedinstvo (prostorno i vremensko pojmovno određenje protežnosti i temporalnosti fenomena, npr. pridruživanjem broja jedan nekom određenom fenomenu)
  - Mnoštvo (prostorno i vremensko pojmovno razlikovanje protežnosti i temporalnosti niza fenomena, npr. dodavanje zbrojevnim pridruživanjem broja dva drugom jedinstvenom fenomenu, itd. do broja  $n + 1$  u potencijalno beskonačnom nizu poredanih fenomena)
  - Cjelokupnost (prostorno i vremensko pojmovno limitiranje potencijalno u beskonačnom nizu poredanih fenomena, npr. uz pomoć limesa integralne funkcije)
- Kvalitet:

Teorijska uloga kategorijalnih sintetičkih sudova pokazivala je u kojem smislu transcendentalno referirati uz pomoć kategorija znači dovesti aperceptivne zorove do teorijskih pojmova. Primjena apriornih kategorijalnih iskaznih sinteza na aposteriorna područja istraživanja time je shematski bila zajamčena. Npr. primjena na područje fizikalnih istraživanja. Pojmovno referentno određenje fenomena kao predodžbenog jedinstva osjetilnih podataka moglo je uz pomoć sintetičkih sudova biti teorijski konzistentno opisno zahvaćeno. Nije postojala iskazna spoznajna sinteza koja ne bi uključivana barem jednu od iskaznih modusnih područja kvantiteta, kvaliteta relacije i modaliteta. No uloga spoznajnih područnih modusa kategorija nije se zaustavila samo na opisnom teorijskom zahvaćanju fenomenalnosti. Spoznajno zahvaćanje relacijskih obilježja apriornih formi zorova prostora i vremena teorijski je pojmovno referentno bila otvoreno uz pomoć kategorijalnih sintetičkih iskaza na apriornim područjima istraživanja. Uz pomoć transcendentalnih istraživanja arhitektonike čistog uma. Spoznajno zahvaćanje predodžbenog jedinstva fenomena omogućena aprehenzivnom moći apriornih zorova prostora i vremena kao aperceptivnih uvjeta svake percepcije teorijski je

- 
- Realitet (pojmovno određenje kakvoće sadržaja sintezom osjetilnih podataka protežno i temporalno aprehenzijom zorno zahvaćenog fenomena, npr. iskaz o pomaku ka crvenom dijelu svjetlosnog spektra u Döpplerovom učinku na svjetlosno velikim udaljenostima)
  - Negacija (pojmovno određenje odsustva kakvoće sadržaja sintezom osjetilnih podataka protežno i temporalno aprehenzijom zorno zahvaćenog fenomena, npr. iskaz o odsustvu Döpplerovog učinka na svjetlosno malenim udaljenostima)
  - Granica (pojmovno određenje razlika u kakvoći sadržaja osjetilnih podataka protežno i temporalno aprehenzijom jedinstveno zorno zahvaćenih fenomena, npr. uz pomoć disjunktivno iskazanih sintetičkih opisa niza istovrsnih ili raznovrsnih fenomena)
  - Relacija
    - Supstancija i akcident (pojmovno određenje odnosa subjektivnih subzistentnih i akcidentalnih predikatnih obilježja u sadržaju sintezom osjetilnih podataka aprehenzijom zorno zahvaćenog fenomena, npr. u definiciji čovjeka kao umnog bića čija subjektivna subzistentna čista moć umnog razlučivanja relacijski prati i omogućuje svaki iskazni predikatni sadržaj njegove misli)
    - Uzrok i posljedica (pojmovno određenje odnosa aprehenzijom zorno protežno i temporalno zahvaćenih fenomena u kojem je predodžbena pojava temporalnog prethodnika dovoljna za predodžbenu pojavu temporalnog slijednika, a predodžbena pojava temporalnog slijednika nužna za pojavu temporalnog slijednika, npr. odnos određen uz pomoć antecedentne i konsekventne relacije logičkog povlačenja)
    - Zajedništvo (pojmovno određenje uzajamnosti odnosa aprehenzijom jedinstveno zorno zahvaćenih fenomena, npr. reciprocitetna relacija međusobnog djelovanja sile gravitacije nebeskih tijela)
  - Modalitet
    - Mogućnost (pojmovno određenje prostorne i vremenske mogućnosti postojanja fenomena u pojavnom realitetu, te mogućnost pojmovnog određenja pojavnog i izvanpojavnog uzroka njegove pojave, npr. mogućnost određenja uzroka fenomenalne pojave svjetlosti kao relacijski fenomenalnog uzroka, te mogućnost određenja „stvari po sebi“ kao noumenalnog uzroka ove uzročno-posljedične fenomenalnosti)
    - Opstojnost (pojmovno određenje trajanja prostorne pojave fenomena u nekom vremenskom razdoblju, npr. mjerenje udaljenosti uz pomoć svjetlosti)
    - Nužnost (pojmovno određenje trajnosti prostorne pojave fenomena u svim vremenskim razdobljima, npr. fenomen konstantnosti pozadinskog zračenja od nultog stanja svemira od kada je vrijeme počelo teći).

pojmovno referentno bilo otvoreno uz pomoć primjene apriornih kategorijalnih sintetičkih rezultata na aposteriorna područja istraživanja. U epistemološkom smislu to je objašnjavalo metodološku neodvojivost logike i matematike od fizikalnih istraživanja. Spoznajna istraživanja na apriornom i na aposteriornom području istraživanja potvrdila su kategorijalnost kao teorijski način opisnog i spoznajnog načina zahvaćanja internalno subjektne i eksternalno objektne realnosti. Npr. načina na koji aperceptivne apriorne zorove prostora i vremena kao subjektne forme pod kojima zamjećujemo objektu realnost dovodimo do teorijskih pojmova o njima. Shematski prikaz dvanaest kategorija pokazao je modusna područja ovih iskaznih načina. Kant je pri tom slijedio Aristotelovu namjeru za određenjem kategorija kao najopćenitijih pojmova, ali je njihovu kategorijalnu općenitost teorijski izveo na sasvim drugačiji način.<sup>81</sup>

Ovaj drugačiji način kategorijalnog izvođenja kontekstualno smisleno zrcali npr. njegovo poimanje spoznajne uloge pojmova prostora i vremena. U Kantovoj filozofiji (za razliku od Aristotela!) mjesto i vrijeme nisu naime kategorije. Vrijeme je smisleno određeno poimanjem temporalnosti, a mjesto poimanjem prostornosti. Naznačimo razloge ovog drugačijeg načina izvođenja uz pomoć tumačenja kontekstualnog smisla odlomaka iz navoda br. 49. Odlomke čije značenje tumačim navodim u zagradama.

Prostor i vrijeme kao apriorni zorovi pripadaju aperceptivnom dijelu naše sposobnosti percepcije, te time pripadaju uvjetima naše sposobnosti zamjećivanja (*receptiviteta naše duše*) pod kojim se jedino mogu dobiti predodžbe o predmetima koji djelatno pobuđuju (*aficiraju*) naša osjetila. Zorovi prostora i vremena apriorno sadržavaju raznolikost svih oblika i načina na koje nam se aposteriorne predodžbe pojavljuju (*sadržavaju raznolikost čistoga zrenja a priori*). No spoznajna intencija našeg uma (*spontanitet našega mišljenja*) zahtijeva teorijske postupke iskaznog sintetičkog povezivanja pojmova koji referiraju na raznolikost apriornih oblika pripadajućih zorovima prostora i vremena (*zahtijeva da se ova raznolikost na stanovit*

---

<sup>81</sup> „Prostor i vrijeme sadržavaju dakle raznolikost čistoga zrenja a priori, ali pripadaju ipak uvjetima receptiviteta naše duše pod kojima se jedino mogu dobiti predodžbe o predmetima koji je prema tome svagda moraju aficirati. No spontanitet našega mišljenja zahtijeva da se ova raznolikost na stanovit način najprije prođe, primi i poveže, da bi se od toga napravila spoznaja. Ovu radnju nazivam ja sintezom. ... Ona ista funkcija koja različitim predodžbama u sudu daje jedinstvo, daje i samoj sintezi različitih predodžbi u zrenju jedinstvo koje se, općenito izraženo, zove razumski pojam. Dakle onaj isti razum, i to pomoću upravo istih radnja, pomoću kojih je u pojmovima analitičnim jedinstvom stvorio logičku formu suda, unosi isto tako u svoje predodžbe transcendentalni sadržaj posredovanjem sintetičnoga jedinstva u zrenju uopće. Zato se te predodžbe zovu čisti razumski pojmovi koji se a priori odnose na objekte, a to opća logika ne može učiniti. Na takav način dobivamo isto toliko čistih razumskih pojmova, koji se a priori odnose na predmete zrenja uopće, koliko je na prethodnoj tablici bilo logičkih funkcija svih mogućih sudova. Razum je naime spomenutim funkcijama potpuno iscrpen, a njegova sposobnost time posve izmjerena. Mi ćemo ove pojmove prema Aristotelu nazvati kategorijama, jer je doduše naša namjera prvobitno jednaka njegovoj, premda se u izvođenju veoma udaljuje od nje.“ Immanuel Kant *Kritika čistoga uma*, (prev. Viktor D. Sonnenfeld), Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984, str. 60-61.

način najprije prođe, primi i poveže, da bi se od toga napravila spoznaja). Ovo relacijsko povezivanje zahtijeva transcendentalnu sintetičku radnju povezivanja (*ovu radnju nazivam ja sintezom*) pojmova u sudove koji teorijski iskazuju jedinstvo svih oblika pripadajućih aperceptivnim zorovima koji apriorno omogućuju jedinstvene predodžbe (*..onaj isti razum, i to pomoću upravo istih radnji, pomoću kojih je u pojmovima analitičnim jedinstvom stvorio logičku formu suda, unosi isto tako u svoje predodžbe transcendentalni sadržaj posredovanjem sintetičnoga jedinstva u zrenju uopće*). Naznačimo način na koji pojmovi prostora i vremena sudjeluju u ovom transcendentalnom istraživanju. Naznakom za koju se nadam da je dostatna za određenje spoznajne teorijske uloge kategorija u mjeri koja dovoljna za raspravu o kantovskoj ulozi kategorija na moralnom području istraživanja. U ovu svrhu naznačimo najprije spoznajnu ulogu poimanja prostora.<sup>82</sup> Prostor je forma aperceptivnog uvjeta svake aposteriorne pojavne osjetilnosti (*...nije ništa drugo nego samo forma svih pojava vanjskih osjetila, tj. subjektivni uvjet osjetilnosti pod kojim nam se jedino omogućuje vanjsko zrenje*). Zor prostora čisti je zor koji apriorno sadrži sve odnosne oblike opažanja (*...forma svake pojave može biti dana u duši prije svih zbiljskih opažanja, dakle a priori, i kako ona kao čisti zor...može sadržavati načela njihovih odnosa...*). Postupkom apstrakcije od sadržaja bilo kojih aposteriornih predmeta ostaje pojam prostora kao najopćenitije obilježje koje je zajedničko svim predmetima pojavne osjetilnosti (*ako se pak apstrahira od ovih predmeta, onda je ona [postojana forma toga receptiviteta, koju mi nazivamo osjetilnošću] čisti zor kojemu je ime prostor*). Mislim da je ovom naznakom sada u dostatnoj mjeri potvrđeno kako je poimanje prostornosti u Kantovoj filozofiji određeno uz pomoć pojmovnih rezultata transcendentalnih istraživanja čistih oblika na apriornom teorijskom području istraživanja. Oblika jedinstveno aprehenzivno pripadajućih zoru prostora kao aperceptivnoj čistoj formi nužnoj za svaku percepciju. Npr. tek čista forma zora prostora omogućuje zamjećaj treće dimenzije dvodimenzionalne predodžbene slike koja posredstvom svjetlosti dolazi do našeg oka. Nikakva trodimenzionalna slika svjetlosnih podataka ne pada na zjenicu oka. Treća dimenzija bilo koje slike zorno je omogućena čistom formom zora prostora. Na teorijskoj spoznajnoj razini istraživanja aposteriornosti ova činjenica upućuje na mogućnost apriornih matematičkih sintetičkih istraživanja dimenzija prostornosti. Općenito neizostavno

---

<sup>82</sup> „Prostor nije ništa drugo nego samo forma svih pojava vanjskih osjetila, tj. subjektivni uvjet osjetilnosti pod kojim nam se jedino omogućuje vanjsko zrenje. Budući da receptivitet subjekta, da pomoću predmeta bude aficiran, neminovno prethodi svemu zrenju ovih objekata, razumljivo je kako forma svake pojave može biti dana u duši prije svih zbiljskih opažanja, dakle a priori, i kako ona kao čisti zor, u kojemu se moraju odrediti svi predmeti, prije svakog iskustva može sadržavati načela njihovih odnosa ... Postojana forma toga receptiviteta, koju mi nazivamo osjetilnošću, neophodan je uvjet svih odnosa u kojima se predmeti promatraju kao izvan nas. Ako se pak apstrahira od ovih predmeta, onda je ona čisti zor kojemu je ime prostor.“ ibid, str. 37.



pripadajućih svakom pa i aristotelovski pojmljenom pojmu mjesta. Apriorna istraživanja teorijski iskazana uz pomoć sintetičkih sudova pod modusnim područjima kategorija.

Naznačimo isto za pojam vremena.<sup>83</sup> Bilo koji aposteriorni događaj zasigurno je i neizostavno događaj u prostoru. No isti nije teorijski izvediv samo iz dimenzionalnosti prostora. Za njegovo temporalno poimanje potrebna je apriorna forma vremena (*...vrijeme nije ništa drugo nego forma unutrašnjeg osjetila...ono ne pripada ni obliku ni položaju...ima samo jednu dimenziju*). Vrijeme je zoran način na koji određujemo slijed pojava događaja (*...ako prema tome uzmemo predmete kakvi su sami o sebi, onda vrijeme nije ništa...ono je od objektivnog značenja samo s obzirom na pojave...dijelovi vremena svagda su jedan za drugim...iz toga se objašnjava da je predodžba vremena i sama zor*). Teorijsko pojmovno određenje čiste forme vremena (*predodžba vremena*) je određenje apriornog zora vremena kao aperceptivnog uvjeta bilo koje percepcije. Ovim je naznačen razlog zbog kojeg su prostor i vrijeme međusobno nesvodivi čisti zorovi pod kojima nam se pojavljuje bilo koji aposterioran događaj. Naznačimo primjerom koji ukazuje na jedan od načina na koji forma vremena omogućuje sintetička istraživanja iskazana pod modusnim područjima kategorija. Pojam vremena na teorijskoj razini možemo istraživati npr. uz pomoć logičkog uvjetovanja. Pojmove vremenskog slijeda uzroka i posljedice možemo utvrđivati npr. uz pomoć uvjeta logičkog pravila implikativnosti. Tj. uz pomoć dovoljnosti antecedensa za konsekvens implikacije, te nužnosti konsekvensa za antecedens implikacije. Aposteriornim opisom antecedensa (uvjetka) kojeg onda nazivamo uzrokom, te opisom konsekvensa (posljedica) kojeg onda nazivamo posljedicom. Opisnim određenjima uzroka i posljedice uspostavljamo materijalni kondicional koji se nesumnjivo odnosi na pojava. Padanje kiše svakako je dovoljno kako bi ulice bile mokre, a ulice su svakako nužno mokre kada pada kiša. Vremenski slijed uzroka i posljedice nisu rezultat naše navike slijedom promatranja, nego sam način promatranja. U zornom smislu način na koji nam se pojave uopće pojavljuju. U teorijskom smislu način na koji sintetički iskazujemo uzročno-posljedični red događaja u pojavnosti. Sintetičkim iskazima pod modusnim područjima kategorija.

---

<sup>83</sup> „Vrijeme nije ništa drugo nego forma unutrašnjeg osjetila, tj. zrenja samih sebe i našeg unutrašnjeg stanja. Vrijeme ne može biti određenje vanjskih pojava; ono ne pripada ni obliku ni položaju itd. ...U njemu raznolikost sačinjava red koji ima samo jednu dimenziju, po zaključujemo iz osobina one crte sve osobine vremena, osim jednoga: da su dijelovi crte istodobno, ali dijelovi vremena svagda jedan za drugim. Iz toga se također objašnjava da je predodžba vremena i sama zor, jer se svi njegovi odnosi dadu izraziti jednim vanjskim zorom. ... Ako apstrahiramo od svoga načina, kako sami sebe iznutra promatramo i kako pomoću toga promatranja obuhvaćamo u predodžbenoj moći i sve vanjske zorove, pa ako prema tome uzmemo predmete kakvi su sami o sebi, onda vrijeme nije ništa. Ono je od objektivnog značenja samo s obzirom na pojave, jer su to već stvari koje primamo kao predmete svojih osjetila.“ ibid. str. 40-41.

Kantovo poimanje kategorijalnosti pretpostavlja mogućnost najvišeg pojmovnog zahvaćanja realnosti koju zamjećujemo kao fenomenalnost. Kategorije u Kantovoj filozofiji određene su kao najopćenitiji pojmovni načini na koje govorimo i mislimo o formama pod kojima nam se fenomeni kao predodžbe o eksternalnoj realnosti uopće pojavljuju. Kategorije kao čisti pojmovi uma referiraju na najopćenitije forme kao na apriorne uvjete pojave fenomena. Stoga ove forme mogu biti pojmovno određene (spoznate, dovedene do pojma) samo na apriornom području teorijskih istraživanja. Kategorije ne mogu pojmovno zahvatiti samu bit bitka eksternalne i o nama nezavisno opstojeće realnosti. Bit bitka eksternalne realnosti spoznajno je transcendentna, nepoznatljiva spoznajnim moćima uma. Onto-logijsko teorijsko govorenje o apriorno čistim aperceptivnim načinima (formama), apriorno čisto aprehenzivno (jedinstveno) omogućenim, zornim pojavama fenomenâ na pojmovno najviši način sintetički je iskazano uz pomoć kategorija. Ovo govorenje na pojmovno najviši način transcendentalno je govorenje o apriorno čistim umskim moćima koja omogućuju našu spoznaju fenomenalnosti. Drugačije rečeno; uz pomoć kategorija transcendentalno pojmovno ne određujemo samo najopćenitija obilježja (predikatne uvjete) čistih formi kao apriornih aperceptivnih i aprehenzivnih uvjeta pojave fenomenâ, nego ujedno transcendentalno spoznajno sintetički iskazujemo i sposobnosti i granice sposobnosti naše umske spoznaje. Transcendentalno domišljeni pojmovi nisu za daljnju transcendentalnu (isključivo spekulativnu) uporabu. Spoznajna uporaba transcendentalno domišljenih pojmova mora biti ograničena sadržajnim obilježjima fenomena pripadajućih eksternalnoj pojavnoj realnosti. Zorovi bez pojmova su slijepi, a pojmovi bez zorova prazni. Iskazi o eksternalnoj (izvanumskoj) fenomenalnoj realnosti ograničeni su sadržajnim obilježjima pojmova koje ovi iskazi u smislenoj sudnoj (rečeničnoj) svezi iskazuju. Ograničeni su dakle pojmovima koji sadržajno referiraju na zorne sadržaje. Svi takvi pojmovi moraju potpadati pod neku od apriorno čistih iskaznih modusnih područja kojima pripada dvanaest kategorija. Stoga je znanstvena aposteriorna spoznaja ograničena iskustveno istraženim obilježjima fenomenalne pojavnosti kao potkrjepljujućim činjeničnim argumentima svojih teorijskih postavki. Postavljamo hipoteze o prirodi, a priroda nam odgovara jesu li naše hipoteze istinite. Argumentima koji određuju granicu daljnje transcendentalne uporabe apriorno domišljenih pojmova. Kategorije su najviši pojmovi koji se mogu apriorno predikatno pripisati načinima opstojnosti (modusima pojave) fenomena pripadajućih pojavnoj eksternalnoj realnosti. Apriorno se mogu pripisati pojavnoj eksternalnoj realnosti koja je spoznajno dostupna (imanentna) našim spoznajnim moćima. Kategorijalnost je dakle najviši stupanj pojmovne

apstraktnosti koju mogu dostići pojmovi koji pripadaju apriornom (npr. logika, matematika) ili aposteriornom (npr. fizika, kemija) znanstvenom teorijskom području istraživanja.

No istraživanje moralnosti po mnogo čemu u Kantovoj filozofiji poseban je slučaj. Teorijski pojmovi koji pripadaju moralnosti nisu apstrakcijom smjeli biti izvedeni iz čistih apriornih formi našeg zornog zamjećaja eksternalne realnosti. Niti im je granica uporabe smjela biti unaprijed određena aposteriornim područjem istraživanja. Nisu dakle smjeli biti unaprijed određeni ni na apriornom ni na aposteriornom području istraživanja. Pokažimo ovu posebnost naznakom usporedbi s matematičkim i s fizikalnim istraživanjima. Posebnost u odnosu na sintetičku uporabu kategorije nužnosti. Matematička i fizikalna istraživanja u odnosu na modusno područje kategorije nužnosti unaprijed su zadana. Što ne znači isključivanje iz ovih istraživanja sintetičke uporabe modusnih područja ostalih kategorija. Matematička istraživanja na apriornom području istraživanja arhitektonike čistog uma spoznajno neizostavno uključuju kategoriju nužnosti. Matematički dokazi zasigurno su apriorno čisto na isti način jednako deduktivno uvjerljivi svim matematički dovoljno izobraženim ljudskim bićima. Fizikalna istraživanja na aposteriornom području istraživanja izvan-umski opstojeće eksternalne realnosti spoznajno neizostavno također uključuju kategoriju nužnosti. Uključuju je smislom poimanja fenomena kao predodžbe omogućene apriornim zorovima prostora i vremena kao nužnim aperceptivnim formama svake percepcije koja je nužno osjetilno pobuđena (aficirana) izvan-umski eksternalno opstojećim uzrokom. Dokazi o eksternalnom postojanju subatomske čestice uz pomoć eksplozija atomskih bombi zasigurno su aposteriorno na isti način jednako zastrašujuće uvjerljivi svim ljudskim bićima. Bez obzira na stupanj njihova obrazovanja. No mogućnost istraživanja moralnosti morala je isključiti ovu bez-alternativnu apriorno ili aposteriorno unaprijed zadanu nužnost. Kako bi mogla uključiti slobodnu moralnu mogućnost.<sup>84</sup> Samo sloboda mogla je uključiti dužnost. Moralnost naime nije mogla regulirati i dužnost i nužnost. Mogućnost moralnih istraživanja ničim ni subjektivno ni objektivno modalitetno nije unaprijed smjela biti kategorijalno zadana. Stoga modalitetno područje kategorije nužnosti nije moglo uspješno sintetički iskazati posebnost relacija pripadajućih pojmovima moralnosti.

Posebnost predmetnog područja istraživanja moralnosti sastojala se je u prvom redu u tome što teorijski pojmovi moralnosti nisu smjeli referirati na bilo koji unaprijed apriorno ili aposteriorno zadani sadržaj. Uključno stoga nisu smjeli referirati na bilo koji način na bilo kakav unaprijed određen moralni sadržaj. Kantovskom parafrazom rečeno: zorne predodžbe o

---

<sup>84</sup> Odnos sintetičkog odnosa kategorije nužnosti i kategorije mogućnosti pri istraživanju eksternalne realnosti u kontekstu Kantove filozofije izvan su granica ovog oglada.

moralnosti bile bi slijepe, ako bi unaprijed bile ispunjene bilo kakvim pojmovnim sadržajem, a pojmovi moralnosti bili bi prazni, ako ne bi imali nikakav moralni sadržaj. Mogućnost istraživanja predmetnog područja moralnosti morala je biti tek otvorena zakonodavnim osnovnim sintetičkim iskazom o moralnosti. Otvorena poslije njega i uz pomoć njega. No time mogućnost istraživanja moralnog dijela potencijalnosti apriorne arhitektonike čistog uma nije smjela biti isključena. Praktički um zasigurno nije smio biti u sukobu s čistim umom. Praktički um morao je biti čisti praktički um.<sup>85</sup>

Posebnost načina istraživanja moralnosti odmah je neposredno uočljiva s obzirom na načine istraživanja eksternalne realnosti. Na području istraživanja eksternalne realnosti „kopernikanski obrat“ zahtijevao je teorijsko istraživanje apriorno čistih uvjeta formi pojava fenomenalne realnosti, te aposteriornu primjenu rezultata ovih istraživanja na sam sadržaj pojavnosti. Sadržaj fenomenalne pojavnosti kao eksternalni realitet nedvojbeno je bio unaprijed izvan-umski zadan. Općenitost teorijske primjenjivosti kategorija u sintetičkim iskazima koji referiraju na sadržaje eksternalnog realiteta bila je nedvojbeno. No na području istraživanja moralnosti „kopernikanski obrat“ zahtijevao je tek naknadno određenje sadržaja moralnosti. Sadržaj moralnosti tek je trebalo teorijski uspostaviti i dužnosno ostvariti. To nikako nije značilo da mogućnost istraživanja područja moralnosti nije ničim trebala biti povezana s općenitošću teorijske primjene kategorijalnosti. Etička kategorijalnost u smislu općenitosti primjene sintetička je kategorijalnost kategoričkog imperativa. Kategorički imperativ iskaz je o moralnom zakonu koji u svoje tri formulacije sintetički iskazuje teorijsku općenitost i moralnu obvezu njegovog praktičkog poštivanja.<sup>86</sup>

Kantov zaključak prema kojem je čisti um sam za sebe praktički budući nam osigurava opći moralni zakon nije odredio da bi ovaj opći zakon ujedno i samim tim smio biti pojmljen kao inteligibilan zor. Kantovo određenje zorova kao apriorno čistih formi pod kojima nam se

---

<sup>85</sup> „Osnovni zakon čistog praktičkog uma: Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općeg zakonodavstva...Zaključak: Čisti je um sam za sebe praktički i daje (čovjeku) opći zakon, što ga nazivamo čudorednim zakonom.“ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, (prev. Viktor D. Sonnenfeld) Naprijed, Zagreb 1990, str. 64-65.

<sup>86</sup> Kategorički imperativ iskazno je zasigurno formuliran kao sintetički sud. Pojmove „volja“, „načelo“ i „zakonodavstvo“ zasigurno ne možemo analitički izvesti jednog iz drugog. Stoga on na sintetički način smisleno iskazuje (formulira) opći moralni zakon. O ovoj ulozi kategoričkog imperativa kao općeg moralno obvezatnog zakona u Kantovoj filozofiji moralnosti pisao je npr. Milan Kangrga na nedvojbeno jasno nedvosmislen način: „Što sada hoće Kant tom razlikom imperativa? Upravo ono što već jest ili ima biti u samom pojmu dobra u tom etičko-moralnom smislu: ako je riječ o jednoj već moralno kvalificiranoj radnji, onda dobro treba da se čini ni radi čega drugoga, nego samo radi dobra samoga! U tome se sastoji smisao Kantova kategoričkog imperativa, što i nije ništa drugo nego formulacija moralnog zakona. Nema i ne može biti riječi ni o kakvoj pogodbi (kondicionalu): Ako ovo – onda ono, ako ti meni, onda ja tebi, daj – dam, učinit ću ti nešto dobro, ako mi se revanširaš: to važi za trgovački, ali ne za moralni odnos. U tom smislu imperativ kao moralni zakon zapovijeda apsolutno, dakle kategorički, a ne pod određenim uvjetima!“ Milan Kangrga, *Etika*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004. , str. 216-217.

empirijski sadržaji uopće mogu pojaviti zasigurno nije dozvoljavalo da se opći moralni zakon analitički izvede bilo iz čistih bilo iz empirijskih predodžbi o istima. Nije smio dozvoliti da se moralni zakon analitički izvede niti iz čiste postavke o slobodnoj volji.<sup>87</sup> Samim tim nije Kant zabranio čistu sintetičku kategorijalnu modusnu relacijsku svezu s postavkom o slobodnoj volji. Svijest o slobodnoj volji i sama slobodna volja zasigurno nisu jedno te isto. Dozvolio je sintetičku iskaznu svezu s slobodnom voljom pod modusom jedne jedine kategorije – kategorije kauzalnosti. U suprotnom, kategorijalna shema čistog uma ne bi pokrivala sva spoznajna područja istraživanja apriorne arhitektonike čistog uma. Ne postoji naime iskazna spoznajna sinteza koja ne bi uključivala barem jedan modus kategorija kategorijalnih područja kvantiteta, kvaliteta relacije i modaliteta. Značaj ove sintetičke kauzalne iskazne sveze za Kantovu filozofiju moralnosti moguće je izdvojiti tek uz pomoć prethodno naznačenog konteksta temeljnih postavki njegove filozofije. Za sada je izvjesno sljedeće. Moralni zakon u ovom kontekstu zasigurno nije bilo moguće suvislo neproturječno odrediti kao čisti inteligibilan zor. Zor pojmovno kategorijalno određen pod modusom kategorije nužnosti. Poput čistih zorova prostora i vremena – nužnih aperceptivnih uvjeta svake percepcije. U tom slučaju, sada na inteligibilnoj, a ne na aperceptivnoj razini, vrijedilo bi sljedeće: Sva bi normalna ljudska bića prisiljena inteligibilnom nužnošću moralnog zora bila moralno dobra. Moralnost, međutim, ne regulira i nužnost i dužnost. Kantov primjer s utopljenicima na dasci to izvjesno potvrđuje. Moralnost regulira samo dužnost. Dužnost u moralnom smislu može biti samo i isključivo samo neprekoračiv zahtjev za moralnom obvezom. Nužnost ne nudi alternativu kojoj bi suvislo bilo moguće postaviti moralni zahtjev. Bilo bi nepotrebno otvarati područje istraživanja ljudske moralnosti, ako bi se ona ionako odvijala pod modusom kategorije nužnosti. Ako bi se odvijala npr. poput fenomena konstantnosti pozadinskog zračenja koja se prema suvremenoj fizikalnoj paradigmi odvija od kada je vrijeme počelo teći. Za istraživanje ljudske moralnosti trebala je moralna mogućnost. Moralna mogućnost i mogućnost moralne prosudbe morala je prethoditi bilo kojoj radnji koja pripada području moralnosti.<sup>88</sup> Moralna mogućnost morala je otvoriti moralnu alternativnost, prosudba o istoj

---

<sup>87</sup> „Svijest o tome osnovnom zakonu može se nazvati faktom uma, jer se on ne može izmudrovati iz prethodnih danosti uma, npr. iz svijesti o slobodi (jer ova nam nije unaprijed dana), nego zato što nam se sam od sebe nameće kao sintetički stav a priori, koji se ne temelji ni na kakvoj predodžbi, niti na čistoj niti na empirijskoj, premda bi on bio analitički kad bi se pretpostavljala sloboda volje. No za to bi mu kao pozitivnom pojmu bio potreban intelektualni zor, koji se ovdje ne smije prihvatiti. No da bi se taj zakon bez krivog tumačenja smatrao kao dan, mora se dobro upamtiti da on nije empirijski, nego jedini fakat čistog uma koji se na taj način nagoviješta kao istinski zakonodavan (sic volo, sic iubeo).“ Immanuel Kant *Kritika praktičkog uma*, (prev. Viktor. D. Sonnenfeld), Naprijed, Zagreb 1990, str. 64-65.

<sup>88</sup> „Ako se pretpostavi objekt kao odredbeni razlog naše moći želje, onda njegova fizička mogućnost pomoću slobodne upotrebe naših snaga mora prethoditi prosuđivanju da li je on predmet praktičkog uma ili ne. Naprotiv, ako se zakon a priori može smatrati odredbenim razlogom radnje, dakle ta radnja određena pomoću

načelo prosudbe, a volja za moralnošću ovo načelo kao zakon volje. Alternativnost kao moralna mogućnost učinila je jedinim predmetom (*objektom*) istraživanja praktičkog uma dobro i zlo. Prosudba o dobru i zlu kao moralnim mogućnostima učinila je kategorički imperativ formulacijom moralnog načela uma. Volja (*želja*) za moralnošću kao moralna dužnost izbora učinila ga je praktički iskazanim zakonom moralne dužnosti. Umska moć prosudbe o dobru i zlu kao moralna mogućnost prosudbe učinila je dobro nužnim predmetom moći željenja, a zlo nužnim predmetom moći gnušanja. Inače bi ostala samo nužnost bez neke posebne potrebe za prosudbom. Kantov kategorički imperativ kao praktička formulacija moralnog zakona osuđen na nužnost nemogućnosti alternativnosti tada bi nužno bio nesuvislo moralno prazan. Mogućnosti kao moralna alternativnost bila je dakle nužna. No modus kategorije mogućnosti nije bio dovoljan za imperativnu praktičku formulaciju čistog moralnog zakona. Ovaj modus nije izvjesno imperativno isključivao mogućnost proizvoljnosti u poimanju moralnog dobra. Postojala je mogućnost dvosmislenih određenja unaprijed psihološki intencionalno izvedenih iz svakodnevnih želja povezanih s osobnim dobrobitima.<sup>89</sup> Samo naime ako se je moralno dobro pod modusom kategorije mogućnosti iskazivalo tako da mi po naputku uma nećemo ništa, nego samo ukoliko to smatramo kao dobro i zlo, ovo načelo bilo je iskazano nesumnjivo izvjesno i ujedno sasvim jasno. No psihologijska razina iskazivanja načela ni izdaleka nije filozofijski bila na području istraživanja moralnosti objašnjavajuće spoznajno zadovoljavajuća. Suprotno je naime bilo osnovnim pravilima

---

*čistog praktičkog uma, onda je sud da li je što predmet čistog praktičkog uma ili ne posve nezavisan od usporedbe s našom fizičkom moći, pa se samo pita da li mi smijemo htjeti neku radnju koja je usmjerena na egzistenciju nekog objekta, kad bi to bilo u našoj moći. Prema tome moralna mogućnost mora prethoditi radnji, jer tu njezin odredbeni razlog nije predmet nego zakon volje. Jedini su objekti praktičkog uma dakle objekti dobra i zla. Jer pod prvim se razumijeva nuždan predmet moći željenja, pod drugim moći gnušanja, ali oboje prema nekom principu uma.“* ibid. str. 95-96.

<sup>89</sup> „Stara je formula škola: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali [*\*Ništa ne želimo, osim s obzirom na dobro; ništa ne odbacujemo, osim s obzirom na zlo*] pa ima često veoma ispravnu, ali za filozofiju često veoma štetnu upotrebu, jer izrazi 'boni' i 'mali' sadrže dvosmislenost, čemu je kriva ograničenost jezika po kojoj su ti izrazi sposobni za dvostruk smisao. Stoga oni neminovno izvijaju praktičke zakone, pa prisiljavaju filozofiju, koja kod njihove upotrebe veoma dobro može da postane svjesna različitosti pojma kraj iste riječi, ali koja ipak ne može naći posebne izraze za to, na suptilne distinkcije s kojima se čovjek naknadno ne može složiti, jer se razlika nije mogla neposredno označiti nikakvim primjerenim izrazom [*\*\*Osim toga je izraz sub ratione boni također dvosmislen. On naime može značiti ovo: mi sebi predočujemo nešto kao dobro, ako i jer to želimo (hoćemo); ali i ovo: mi nešto želimo zato što mi to sebi predočujemo kao dobro, tako da je ili želja odredbeni razlog pojma objekta kao nečeg dobroga, ili je pojam dobroga odredbeni razlog želje (volje), gdje bi onda u prvom slučaju taj sub ratione boni značio: mi hoćemo nešto pod idejom dobroga; u drugome: mi hoćemo nešto prema ovoj ideji, koja mora prethoditi htijenju kao njegov odredbeni razlog*]. Njemački jezik služi sreća da ima izraze koji ne daju da se previdi ta razlika. Za ono što Latinjani nazivaju jednom jedinom riječju bonum, ima on dva vrlo različita pojma i isto tako različite izraze: za bonum dobro (*das Gute*) i dobrobit (*das Wohl*), za malum zlo (*das Böse*) i nevolja (*das Übel*) ili bol (*Weh*), tako da su to dva posve različita prosuđivanja da li kod neke radnje valja uzeti u obzir njezino dobro i zlo ili našu dobrobit i bol (nevolju). Već iz toga slijedi da je gornje psihologijsko načelo bar još veoma neizvjesno, ako se prevede ovako: ništa ne želimo osim s obzirom na svoju dobrobit ili bol, dok se naprotiv izražava nesumnjivo izvjesno i ujedno posve jasno, ako se reproducira ovako: mi po naputku uma nećemo ništa, nego samo ukoliko to smatramo kao dobro ili zlo.“ ibid. str. 97-98.

filozofijskog postupanja da se dobro i zlo, o čemu tek treba odlučiti, na bilo koji način već unaprijed prihvatiti kao riješeno.<sup>90</sup> Mogućnost koja je uključivala prihvaćanje istog na (*patologijski*) svakodnevnim željama aficiran način zasigurno nije bila prihvatljiva. Razina formulacije zakona zahtijevala je naputak uma. Ovaj naputak zahtijevao je da kategorički imperativ kao formulacija čistog zakona uma ima čiste odredbene razloge. Razloge za određenjem moralnog dobra kao volje za dobro *a priori*.<sup>91</sup> Kategorički imperativ morao je kao iskazna praktička formulacija čistog zakona uma na neki modusno kategorijalno izvjesno jasan način biti iskaz o internalnom moralnom zakonu koji je dan *a priori*. U suprotnom; pojmovi dobra i zla mogli su se na ovaj ili na onaj način pomišljati prema empirijski izvedenim pojmovima. Zahtjev subjektivnosti „kopernikanskog obrata“ za apriorno internalno filozofsko područje istraživanja moralnosti time bi bio izgubljen. Iz tijekom vremena promjenjivog povijesnog i/ili emocionalnog poimanja moralnog dobra, samo vremenski uvjetovano relativno određivalo bi se ono što bi trebalo biti u svim odsječcima vremena apsolutno nepromjenjivo i nepogodbeno kategorijalno poimanje istog. Time bi aposteriorno empirijski uvjetovano, a ne apsolutno apriorno čisto neuvjetovano, neko bilo koje unaprijed određeno vremenski promjenjivo moralno dobro određivalo formulaciju moralnog zakona. A ne obratno, kako je to zahtijevao „kopernikanski obrat“ na području istraživanja moralnosti.<sup>92</sup> Kategorija mogućnosti u smislu omogućavanja moralne alternativnosti bila je dakle sintetički nužna za čisto određenje moralnog zakona u nama, ali ne i metodološki dovoljna za njegovu zakonodavnu praktičku formulaciju.

Kategorički imperativ kao sintetička formulacija zakona volje morao je biti zasnovan na čistom zakonu praktičkog uma. Zakonu danom kao apriorna činjenica (*fakat*) čistog uma. Za njegovu formulaciju u kategoričkom imperativnom obliku iskazno sintetički uporabljeni su pojmovi „volja“, „načelo“ i „zakonodavstvo“. Ovi pojmovi zasigurno su mogli referirati na promjenjivo povijesno i/ili emotivno empirijsko iskustvo. Moralni zakon dan *a priori* kao

<sup>90</sup> Kant rabi naziv „patologijski“ kao sinonim za „ono što je ovisno o našoj emotivnoj naravi“.

<sup>91</sup> „Ovdje je sada mjesto da se objasni paradoks metode u kritici praktičkog uma: da se naime pojam dobra i zla ne mora odrediti prije moralnog zakona (kojemu bi se on naoko morao napraviti čak osnovom), nego samo (kao što se ovdje i dešava) poslije njega i pomoću njega. Kad naime i ne bismo znali da je princip čudorednosti čisti zakon, koji *a priori* određuje volju, mi bismo isprva ipak, da ne bismo posve badava (*gratis*) prihvatili neka načela, morali ostaviti neriješeno da li volja ima samo empirijske ili i čiste odredbene razloge *a priori*, jer je suprotno svim osnovnim pravilima filozofijskog postupanja da se ono o čemu tek treba odlučiti već unaprijed prihvatiti kao riješeno“. *ibid.* str. 101.

<sup>92</sup> „Kako je, međutim, osnovom svakoga praktičkog zakona već učinjen neki predmet prema pojmovima dobra i zla, a predmet se bez prethodnoga zakona mogao pomišljati samo prema empirijskim pojmovima, to je čovjek sebi već unaprijed oduzeo mogućnost da samo i pomišlja čisti praktički zakon; jer se nasuprot, kad bi se prije toga analitički trgalo za njim, našlo da ne određuje i ne omogućuje pojam dobra kao predmeta moralni zakon, nego obratno moralni zakon prije svega određuje pojam dobra, ukoliko ono upravo zaslužuje to ime.“ *ibid.* str. 102.

činjenica (*fakat*) čistog uma nikako nije mogao biti formuliran pod modusom kategorije nužnosti. Time bi se odredilo da su svi ljudi bezizuzetno skloni istovrsnom praktičkom moralnom djelovanju. *A priori* bi znali razliku između dobra i zla, a nužnost bi ih prisiljavala na samo jedan način praktičkog djelovanja. Način koji nazivamo moralno ispravnim ponašanjem. Bio bi dakle pretpostavljen inteligibilan moralni zor. Aposteriorna realnost teško da je potvrđivala ovu pretpostavku koja bi praktičku formulaciju moralnog zakona učinila nepotrebnom. Formulacija moralnog zakona stoga je morala ravnopravno sačuvati alternativne mogućnosti praktičkog djelovanja. Kategorički imperativ morao je praktički zakonodavno regulirati uz pomoć njega ravnopravno otvorenu moralnu alternativnost – dobro i zlo. Modalitetni modus kategorije mogućnosti za ovu formulaciju nije bio dovoljan. Uključivao je mogućnost usvajanja unaprijed određenog i vremenski povijesno promjenjivog poimanja moralnog dobra. Kvalitativni modus kategorije granice na aposteriornom području istraživanja imao je sličan rezultat. Metodološki se nije smjelo dozvoliti da zakonodavna uloga kategoričkog imperativa bude pod modusom kategorije granice unaprijed kvalitativno određena. Unaprijed granično uvjetno određena nekim bilo kojim prethodnim aposteriornim određenjem moralnog dobra. Aposteriorna uporaba modusa kategorije granice, zbog temporalne uvjetovanosti povijesnog prepoznavanja zakonodavnih propisa i moralnih načela, uključivala bi mogućnost usvajanja *petitio principii* određenja prvenstva onog što je određeno kao moralna posljedica (moralno dobro) u odnosu na ono što je određeno kao moralni uzrok (moralni zakon). Moralni zakon morao je biti određen kao apsolutno aposteriorno granično neuvjetovan. Kategorički imperativ kao njegova formulacija morao je biti izdvojen iz bilo kojeg kategorijalnog određenja poduzetog na bilo kojem aposteriornom povijesnom i/ili aposteriorno empirijskom području istraživanja. Ostalo je samo apriorno (transcendentalno) područje istraživanja. No pod iskaznim modusom kategorije granice moralni zakon mogao je biti određen samo kao apriorno granično čisti kvalitativni odredbenik onog što je dobro i zlo. Stoga bi kategorički imperativ mogao biti formuliran samo kao iskazni odraz ovako unaprijed apriorno određene neuvjetovane činjenice (*fakta*) čistog uma. No iskazan kao odraz unaprijed čistog graničnog određenja dobra i zla, kategorički imperativ ne nedvosmisleno mogao biti određen u statusu zakonodavnog moralnog imperativa čistog praktičkog uma. Pod apriornim kvalitativnim modusom kategorije granice dvosmisleno bi se zahtijevala sljedeća međusobna granična kvalitativna pojmovna određenja. S jedne strane, zahtijevalo bi se pojmovno određenje granične razlike dobra i zla uz pomoć zakonodavne regulacije kategoričkog imperativa. S druge strane, zahtijevalo bi se pojmovno određenje zakonodavne regulacije kategoričkog imperativa uz pomoć granične razlike dobra i zla. Modus kategorije granice



naime zahtijeva dvosmjernost međusobnih graničnih određenja. Zahtijeva je smislom pojma granice. Bezizuzetno i kada je ovaj modus uporabljen na apriornom području istraživanja. Od temporalnih pojmova koji pripadaju apriornoj formi vremena smisljeno bezizuzetno rabi samo pojam istovremenosti. Kao istovremeno međusobno kvalitativno granično određenje razlika koje omogućavaju opise nekog transcendentarno istraženog složenog stanja stvari. Poput npr. disjunktivnog opisa prostorno poredanog niza svih mogućih geometrijskih likova. Ova prostorna granična istovremenost za slučaj geometrije ujedno je njezina atemporalnost.<sup>93</sup> Za slučaj unaprijed čistog određenja granične razlike dobra i zla uz pomoć moralnog zakona kao čiste činjenice (*fakta*) čistog uma, granična konstantnost međusobne razlike u praktičkom smislu mogla bi kvalitativno biti prepoznata samo kao istovremenost. Naše djelovanje kao ono koje je u skladu s moralnim dobrom bilo bi *a priori* istovremeno prepoznato kao ono koje je u skladu s moralnim zakonom, a moralni zakon bio bi *a priori* istovremeno prepoznat kao onaj koji je u skladu s moralnim dobrom. Time smisao kategoričkog imperativa kao formulacije moralnog zakona u cijelosti ne bi bio narušen. Ne bi bio narušen u smislu iskaza o činjenici (*faktu*) čistog uma. No bio bi dvosmisleno formuliran u smislu zakonodavnog praktičkog regulatora dobra i zla. Zakonodavnost je tražila uzročnost. Razlika dobra i zla mogla je biti samo posljedica uzrokovne zakonodavnosti. Pod iskaznim modusom kategorije granice na apriornom području istraživanja dobro i zlo moglo je biti samo unaprijed određeno. Time bi bio uključen *circulus vitiosus* međusobnog određenja moralnog uzroka i moralne posljedice. Dobro i zlo nije smjelo unaprijed biti određeno na čistom području istraživanja.<sup>94</sup> Preostao je dakle iskazni modus kategorije kauzaliteta. Samo je sintetička kauzalna uzročno-posljedična sveza mogla otkloniti dvosmislenost međusobnih određenja. Kategorički imperativ je metodološki nedvosmisleno mogao biti iskazan samo uz pomoć sintetičke relacije. Pod relacijskim iskaznim modusom kategorije kauzaliteta.<sup>95</sup> Od odsudne važnosti pri

<sup>93</sup> Ovdje je nepotrebno razmatrati uporabu temporalnih pojmova na aposteriornom području primjene iskaznog modusa kategorije granice, budući je aposteriorno područje istraživanja već prethodno isključeno iz određenja kategoričkog imperativa.

<sup>94</sup> Vidi prethodne odgovarajuće navode.

<sup>95</sup> „Kako dakle pojmovi dobra i zla kao posljedice određenja volje *a priori* pretpostavljaju i neki čisti praktički princip, dakle kauzalitet čistog uma, to se oni prvobitno ne odnose (možda kao određenje sintetičkog jedinstva raznolikosti danih zorova u svijesti) na objekte kao čisti razumski pojmovi ili kategorije teorijski upotrijebljenog uma, nego ih, štoviše, pretpostavljaju kao dane. Naprotiv su oni svi zajedno modusi jedne jedine kategorije, naime kategorije kauzaliteta, ukoliko se njezin odredbeni razlog sastoji u umskoj predodžbi nekog zakona što ga kao zakon slobode um sam sebi daje, pokazujući se na taj način *a priori* kao praktički. Kako, međutim, radnje s jedne strane doduše spadaju pod zakon, koji nije prirodni zakon, nego zakon slobode, prema tome pripadaju odnošenju inteligibilnih bića, ali s druge strane kao zbivanja u osjetilnom svijetu ipak pripadaju i pojavama, to će određenja praktičkog uma moći da postoje samo u pogledu potonjih, dakle primjereno doduše kategorijama razuma, ali ne u pogledu neke njegove teorijske upotrebe, kako bi raznolikost (osjetilnog) zrenja sveo pod svijest *a priori*, nego samo da raznolikost želja podvrgne jedinstvu svijesti praktičkog uma, koji zapovijeda u moralnom zakonu, ili jedinstvu čiste volje *a priori*.“ *ibid.* str. 103-104

tom bilo je uspostavljanje sintetičke smislene relacije između poimanjâ volje i moralnosti. Ova sveza morala je biti sintetička relacijska sveza. Volja i moralnost zasigurno smislenu nisu mogle biti pojmljene kao analitički svedive jedna na drugu. Volja bi tada bila ekvivalentnošću uspostavljeno sinonimno ime za moralnost, a moralnost bi bila sinonimno ime za volju. Ljudska bića bi zbog analitičke sinonimije volje i moralnosti mogla praktički djelovati samo i isključivo samo u skladu s moralnošću. Volja bi naime mogla biti samo i isključivo samo dobra volja. Kategorički imperativ kao formulacija zakona moralnosti ponovno ne bi bio potreban. Moralna alternativnost zbog jedino mogućeg praktičkog djelovanja samo u skladu s dobrom voljom opet bi bila urušena. Mogućnost bi se opet svela na nužnost. Budući moralnost ne regulira nužnost, kategorički imperativ zakonodavno opet ne bi imao što regulirati. Analitička sinonimija volje i moralnosti stoga nije smjela poništiti sintetičnost relacijske sveze volje i moralnosti. Vrijedio je i obrat. Moralnost nije smjela biti analitički izvediva iz volje. Volja je morala ostati pojmljena kao dovoljan odredbeni razlog za moralnost. Moralnost je morala ostati pojmljena kao nužan odredbeni razlog za volju. Volja je morala biti dovoljna za moralnost, a moralnost nužna za volju. Ovaj odnos nedvojbeno je uzročno-posljedična relacijska sveza. Uzročno-posljedična sveza uvijek je sintetička relacijska sveza. No ako bi moralnost bila analitički izvediva iz volje bio bi samim tim pretpostavljen inteligibilan zor moralnosti. Volja bi naime analitički sadržavala moralnost kao svoj dio. Analitički sadržavati moralnost kao svoj dio može sadržavati samo dobra volja. No ako bi volja na ovaj analitički način mogla sadržavati samo moralnost kao svoju nužnost, onda bi svaka volja nužno mogla biti samo dobra volja. Volja bi isključivo nužno mogla sadržavati samo moralnost. Poput isključivo aperceptivne nužnosti koju sadržavaju zorovi prostora i vremena. No sada ne na aperceptivnoj, nego na inteligibilnoj razini. Analitički sadržavati moralnost kao inteligibilnu nužnost mogao bi samo intelektualni zor moralnosti. Intelektualni zor moralnosti inteligibilnom nužnošću isključio bi iz praktičkog voljnog djelovanja bilo koju moralnu alternativnost. Čak i onda kada bi se pretpostavljala slobodna volja ili svijest o slobodnoj volji. Intelektualni zor bi inteligibilnom nužnošću poimanja moralnosti kao svog analitičkog dijela unaprijed *a priori* prisilio slobodnu volju na praktičko djelovanje samo i isključivo samo na djelovanje u skladu s dobrom voljom. Mogućnost bi se opet svela na nužnost. Kategorički imperativ kao zakonodavni moralni odredbenik dobra i zla opet ne bi imao o čemu odlučivati. Stoga intelektualni zor moralnosti ovog puta analitički izveden iz volje, Kant nikako nije smio dopustiti.<sup>96</sup> Moralna alternativnost u uzročno-

---

<sup>96</sup> Vidi prethodni odgovarajući navod.

posljedičnoj svezi volje i moralnosti pod relacijskim modusom kategorije kauzalnosti morala je ostati otvorenom.

Samo je sintetička uzročno-posljedična *a priori* sveza volje i moralnosti metodološki mogla jamčiti neparadoksalnu formulaciju kategoričkog imperativa u značenju zakonodavne činjenice (*fakta*) čistog uma. Za ovakvu svezu volja i moralnost morale su biti pojmljene kao međusobno nesvodiva – autonomna obilježja ljudskih bića. Pojmovi dobra i zla morali su biti tek naknadno posljedično određeni kauzalitetom čistog uma. Kauzalitet čistog uma morao je stoga pretpostaviti neko čisto načelo uz pomoć kojeg bi bilo moguće naknadno praktički odlučivati o dobru i zlu. Ovo načelo čistog uma kao činjenica (*fakat*) čistog uma moglo je samo sintetički određivati uzročno-posljedičnu apriornu relacijsku svezu voljnog uzroka i moralne posljedice. Sintetička sveza volje i moralnosti morala je dakle biti dana *a priori*. Kao činjenica (*fakat*) čistog uma mogla je biti *a priori* dana samo kao sintetička sveza jedinstva čiste volje i jedinstva čiste svijesti o moralnom načelu. Uzrokovno jedinstvo čiste volje moralo je *a priori* biti dovoljno za posljedično jedinstvo čiste svijesti o moralnom načelu. Posljedično jedinstvo čiste svijesti o moralnom načelu moralo je *a priori* biti nužno za uzrokovno jedinstvo čiste volje. Samo na ovaj sintetički način mogao je voljni uzrok *a priori* neparadoksalno odrediti svoju moralnu posljedicu. No samo na razini čistog uma kao svoju činjenicu (*fakat*). Kauzalitet čistog uma činjenično (*faktički*) odredio je čisto načelo koje zapovijeda u moralnom zakonu ili jedinstvu čiste volje *a priori*. Odredio je zakon slobode pripadajući međusobnom moralnom odnošenju inteligibilnih bića. S namjerom da se raznolikost želja podvrgne jedinstvu svijesti praktičkog uma.<sup>97</sup> Paradoks metode određenja moralnog načela na razini čistog uma određenjem zakona slobode bio je razriješen. Bio je razriješen apriornom uzročno-posljedičnom sintetičkom svezom jedinstva slobodne volje i jedinstva svijesti o moralnosti. Jedinstvo volje i jedinstvo svijesti svoju apriornu moralnu sadržajnost pronašlo je u slobodi. Slobodi koja je kao jednako tako autonomno obilježje ljudskog bića morala biti pridružena autonomnim obilježjima volje i moralnosti. U teorijsko etičkom kontekstu „*Kritike praktičkog uma*“ pridružena uz pomoć su-odnosnih relacija prema volji i moralnosti koje su je odredile kao jedno od bitnih autonomnih obilježja inteligibilnih ljudskih bića. Svestranost su-odnosnih relacija slobode, volje i moralnosti morale su sadržajno *a priori* postojati da bi kauzalitet uma uopće mogao uspostaviti čistu uzročno-posljedičnu činjeničnu (*faktičnu*) sintezu o moralnom zakonu. S jedne su-odnosne relacijske strane moralo je vrijediti sljedeće. Volja je morala zahtijevati slobodu. Kako bi

---

<sup>97</sup> Vidi prethodni odgovarajući navod.

neproturječno smisleno uopće mogla biti pojmljena kao slobodna volja. Svakako je nužno da npr. imamo volju za životom, ako želimo živjeti. Imamo i alternativu, ako to ne želimo. No nužnost nam nije i dužnost. Za odluku moralne volje potreban je slobodan izbor mogućnosti. Kako bi volja uopće mogla uzrokovno voljno postati moralna dužnost. S druge su-odnosne relacijske strane moralo je vrijediti sljedeće: Moralnost je morala zahtijevati slobodu. Kako bi neproturječno smisleno uopće mogla biti pojmljena kao moralnost. A ne bezalternativno neslobodno uvjetovana nužnost. Kako bi uz pomoć mogućnosti slobodne moralne odluke posljedično nužno uopće mogla biti smisleno pojmljena kao moralna dužnost. Sokrat je npr. o vlastitom životu odlučio slobodnom voljom. Tu nikakvu ulogu nije imala nužnost, nego ju je imala mogućnost. Slobodna mogućnost za koju je on mislio da mu je moralna dužnost. Moralna volja iz su-odnosâ triju bitnih obilježja inteligibilnih ljudskih bića morala je odrediti moralno načelo kao zakon slobode. Zakon koji čisti um sam sebi zadaje kao svoju činjenicu (*fakat*). Pred problemom metode načina nedvosmisleno neproturječne praktičke formulacije moralnog zakona našao se je sada sljedeći problem:

Moralni zakon slobode transcendentarno je morao biti prepoznat kao činjenica čistog uma. Moralnost, volja i sloboda kao autonomna obilježja inteligibilnih ljudskih bića mogla su omogućiti ovo transcendentarno prepoznavanje istraživanjem poduzetim na apriornom području arhitektonike čistog uma. Kao činjenicu koju čisti um sam sebi zadaje. Ova činjenica nedvosmisleno je mogla biti određena samo uz pomoć kategorije kauzalnosti. Određena kao zakon slobode. Uz pomoć su-odnosnih relacijskih sveza triju autonomnih obilježja ljudskih bića. No ovako teorijski određena ova činjenica morala je biti tako formulirana da je mogla zakonodavno neparadoksalno praktički odvojiti dobro od zla. U svakodnevnoj društvenoj zbiljnosti inteligibilnih ljudskih bića. Bez poziva na unaprijed na bilo koji način određeno poimanje dobra i zla. No ako ni na koji način ne bi mogli nedvojbeno jasno praktički prepoznati koje su to naše želje takve da maksima naših želja ujedno u svako doba može važiti kao načelo općeg zakonodavstva, onda ova formulacija moralnog zakona slobode ne bi mogla nerelativna jasno odvojiti dobre od zlih želja. Odnosno; ako na bilo koji način ne bi mogli praktično prepoznati koje je to naše djelovanje takvo da maksima naše volje u svako doba može važiti kao načelo općeg zakonodavstva, onda bi kategorički imperativ mogao samo paradoksalno proizvoljno važiti kao načelo općeg zakonodavstva. Ali ne i kao načelo koje bi praktički trebalo regulirati maksimu naše volje. Nastao je dakle problem poimanja značenja formulacije moralnog zakona slobode formuliranog u iskaznom obliku kategoričkog imperativa. Problem značenja imperativnog moralnog iskaza na razini čistog praktičkog uma. Problem paradoksalnosti metode njegovog iskaznog određenja.

O značenju formulacije moralnog zakona slobode, tj kategoričkog imperativa, kao načina određenja moralnog dobra, te o razrješenju paradoksalnosti metode njegovog iskaznog određenja, govorio je Kant na dovoljno izvjestan način. No neke njegove rečenice koje se odnose na objašnjenje značenja ove formulacije dozvoljavaju sljedeću interpretaciju statusa samog kategoričkog imperativa, temeljem interpretacije sljedećih Kantovih rečenica:

-Svijest o tome osnovnom zakonu može se nazvati faktom uma, jer se on ne može izmudrovati iz prethodnih danosti.

-Ne određuje i ne omogućuje pojam dobra kao predmeta moralni zakon, nego obratno moralni zakon prije svega određuje pojam dobra.

-Pojmovi dobra i zla kao posljedice određenja volje a priori pretpostavljaju i neki čisti praktički princip, dakle kauzalitet čistog uma. Dakle pojmovi dobra i zla kao posljedice određenja volje a priori pretpostavljaju i neki čisti praktički princip.

-Odredbeni razlog sastoji u umskoj predodžbi nekog zakona što ga kao zakon slobode um sam sebi daje, pokazujući se na taj način a priori kao praktički, koji zapovijeda u moralnom zakonu ili jedinstvu čiste volje a priori.

Slijed interpretacije glasi: Svijest o osnovnom zakonu zasigurno označuje kategorički imperativ. Kategorički imperativ može se nazvati faktom uma. Stoga slijedi izjednačavanje kategoričkog imperativa i fakta uma. Fakat uma nužno je čisti fakat uma. Pojmovi dobra i zla pretpostavljaju čisti praktički princip. Praktički princip zasigurno je kategorički imperativ. Stoga slijedi da je kategorički imperativ dan u čistom umu, budući je čisti praktički princip. Zakon slobode što ga um sam sebi zadaje pokazuje se *a priori* kao praktički zakon. Zakon slobode zasigurno je kategorički imperativ. Stoga slijedi da je kategorički imperativ *a priori* dan u čistom praktičkom zakonu, budući se *a priori* pokazuje kao praktički zakon, ili jedinstvo čiste volje *a priori*. Slijed ove interpretacije Kantovih rečenica dovodi do sljedećeg zaključka: Budući je kategorički imperativ fakat čistog uma, čisti praktički princip, aprioran praktički zakon koji zapovijeda u jedinstvu čiste volje *a priori*, kategorički imperativ *a priori* je dan u čistom umu. Ovoj interpretaciji svakako je moguće prigovoriti: Kategorički imperativ zasigurno je osnovni zakon i fakat čistoga uma. Kategorički imperativ zasigurno je čisti praktički princip i čisti praktički zakon. No svijest o tom osnovnom zakonu i sam osnovni zakon nije jedno te isto. Niti je formulacija kategoričkog imperativa transcendentalnim istraživanjem moralnosti određena kao čisti fakat uma i sam *a priori* dan čisti fakat uma jedno te isto. Niti je umska predodžba kategoričkog imperativa kao *a priori* određenog praktičkog zakona slobode na apriornom području istraživanja i sam *a priori* dan kategorički imperativ kao praktički zakon slobode jedno te isto. O ovim prigovorima svakako je moguće i nadalje se

sporiti pozivajući se na različitost interpretacija. Mislim stoga da je uputnije ukazati na krajnju posljedicu zaključka ove interpretacije: Ako je kategorički imperativ *a priori* dan u čistom umu, onda je nužno da je *a priori* u čistom umu dana imperativna rečenica koja ga iskazuje. U suprotnom kategorički imperativ ne samo da ne bi bio praktički zakon moralnosti, nego ne bi bio uopće na bilo koji način niti iskazan. Stoga ova interpretacija neizostavno tvrdi da je Kant tobože mislio da je kategorički imperativ doslovno zapisan u čistom umu. Pa bi naše želje i naša djelovanja trebalo samo praktički usporediti s ovim tobožnjim zapisom. Rađali bi se dakle doslovno s iskaznim zapisom kategoričkog imperativa u umu. No i pod ovom pretpostavkom svejedno ništa ne bi bilo razriješeno. I nadalje ni na koji način ne bi mogli ustanoviti koje su to naše želje i naša djelovanja takva da u svako doba mogu biti dio općeg zakonodavstva. Morali bi izgleda stoga još dodatno pretpostaviti da je Kant mislio da se rađamo s cjelokupnim zapisima svih mogućih moralno prihvatljivih praktičkih želja i moralno prihvatljivih djelovanja. Tako bi se rađali s apriorno danim zapisom kategoričkog imperativa u umu koji bi praktički zakonodavno *a priori* djelovao posredstvom *a priori* danih zapisa moralno prihvatljivih praktičkih želja i djelovanja. Ili bi kategorički imperativ bio nužnošću određen intelektualni zor ili bi inače bio besmislen. Reductio ad absurdum!

Vratimo se radije ne-apsurdnoj interpretaciji Kantovog razrješenja problema paradoksalnosti metodološkog određenja uloge kategoričkog imperativa. Problema koji se je pojavio u metodologiji praktičke iskazne formulacije moralnog zakona. Pri tom ću se zbog uvjerljivosti argumentacije u prilog ove interpretacije i nadalje držati isključivo navoda iz Kantovih izvornika. Mislim da filozofski neproturječna interpretacija Kantovog razrješenja ovog problema ovisi o dokazu sljedeće tvrdnje: U moralnom dijelu arhitektonike čistog uma čista volja morala je sebe *a priori* činjenično (*faktički*) neposredno na neki način prepoznati kao dobru volju. Dokaz za ovu tvrdnju mislim da se korijeni u navodima iz Kantovih izvornika. Na svijetu nema ničeg što bi bez ograničenja mogli nazvati dobrim, osim dobre volje.<sup>98</sup> Prethodno je već pokazano zbog čega je moralni zakon pod modusom kategorije kauzaliteta morao biti pojmljen kao zakon slobode. Samo uz pomoć slobodne i dobre volje mogao je praktički um zapovijedati u moralnom zakonu, ili u jedinstvu čiste volje *a priori*. Samo tako mogao je zapovijedati u zakonu slobode: kako bi raznolikost naših želja mogao podvrći moralnom jedinstvu čiste volje. Odnosno; kako bi se raznolikost želja mogla podvrći

---

<sup>98</sup> „Nigdje na svijetu, štoviše, uopće ni izvan njega, ne da se zamisliti ništa što bi se bez ograničenja moglo smatrati kao dobro osim dobre volje.“ Immanuel Kant (*Osnivanje metafizike čudoređa*, (prev. Viktor D. Sonnenfeld), IGITUR, Zagreb 1995, str. 13.

jedinstvu svijesti praktičkog uma.<sup>99</sup> Jedinstvo čiste volje praktičkog uma moralo je dakle sebe svjesno *a priori* na neki način prepoznati kao dobru volju. Odnosno; svijest praktičkog uma o moralnom zakonu morala je ovaj zakon u jedinstvu čiste volje na neki način prepoznati kao dobru volju *a priori*: kako bi dobra volja mogla *a priori* biti neposredno prepoznata kao jedino (*neograničeno*) apsolutno neuvjetovano moralno dobro. No čista volja mogla je sebe prepoznati kao *a priori* dobru volju, samo ako je čisti um *a priori* mogao kao čistu činjenicu (*fakat*) svoje arhitektonike neposredno prepoznati moralni zakon. Praktički ga zadavši sam sebi kao moralnu obvezu. Moralni zakon kao zakon slobode, samo ovim neposrednim čistim umskim činjeničnim prepoznavanjem, tj. neposrednim čistim umskim praktičkim zadavanjem, mogao je *a priori* isključiti sve ono što se je prije njega pokušalo unaprijed iskustveno, povijesno i/ili teorijski prepoznati i/ili zadati kao moralni odredbeni razlog volje. Moralni zakon (*pod imenom bezuvjetno-dobrog*) morao *a priori* na neki način biti neposredno prepoznat kako bi mogao biti i neposredno zadan kao najviši uvjet praktičkoga uma. Njegova praktička forma, formulirana u obliku kategoričkog imperativa, a omogućena sposobnošću formulacije maksima za opće zakonodavstvo, morala je iskazati ono što je po sebi ničim ograničeno (*bezuwjetno*) dobro. Odnosno; iskazna forma moralnog zakona morala je osnovati praktičku maksimu čiste volje koja je jedina u svakom pogledu dobra. Pravo štovanje moralnog zakona moglo je biti stvoreno samo intelektualnim razlogom. Samo intelektualni razlog štovanja moralnog zakona mogao je stvoriti osjećaj moralne dužnosti prema moralnom zakonu. Stoga štovanje moralnog zakona nije moglo biti ništa drugo, nego samo moralni osjećaj koji se stvara intelektualnim razlogom. Osjećaj koji je ono jedino što spoznajemo potpuno *a priori*.<sup>100</sup> No kategorički imperativ kao praktička maksima čiste volje mogao je to praktički nedvojbeno biti jedino ako je iskazivao najviši uvjet praktičkog uma: ako je praktički uspješno iskazivao moralni zakon pod imenom bezuwjetno-dobrog. Samo tako mogao je kategorički imperativ praktički uspješno razlučiti jedine objekte svog interesa – odvojiti dobro od zla.<sup>101</sup> Odnosno; kategorički imperativ mogao je biti sadržajno neprazna i praktički uspješna maksima čiste volje samo ako je iskazno referirao (*ako se je odnosio*) na

---

<sup>99</sup> Vidi odgovarajući navod.

<sup>100</sup> „Pravo štovanje moralnog zakona jest dakle osjećaj koji se stvara intelektualnim razlogom [...ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird], a taj je osjećaj ono jedino što spoznajemo potpuno *a priori* i čiju nužnost mi možemo uvidjeti. U predašnjem smo poglavlju vidjeli da se sve što se prije moralnog zakona pokazuje kao objekt volje isključuje iz odredbenih razloga volje samim tim zakonom kao najvišim uvjetom praktičkog uma pod imenom bezuwjetno-dobroga, i da sama praktička forma, koja se sastoji u sposobnosti maksima za opće zakonodavstvo, određuje najprije ono što je po sebi i apsolutno dobro i da osniva maksimu čiste volje, koja je jedina u svakom pogledu dobra.“ Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1990, str. 114.

<sup>101</sup> Vidi odgovarajuće navode.

načelo iz kojeg slijedi moralno djelovanje – ako je iskazno referirao na ono što je bitno-dobro.<sup>102</sup> Dakle; kategorički imperativ, da bi kao slobodna zakonodavna praktička maksima čiste volje mogao praktički uspješno odvojiti dobro od zla, morao je iskazno referirati na najviši uvjet praktičkog uma – iskazno se odnositi na moralni zakon. Morao je iskazno se odnositi na moralni zakon (*pod imenom*) bezuvjetno-dobrog, tj. referirati na (*ono njegovo*) bitno-dobro. Iskazno referirati na moralni zakon, kao na načelo iz kojeg slijedi moralno djelovanje (*odnositi se na formu i princip iz kojeg samo to djelovanje slijedi*), mogao je kategorički imperativ samo ako je praktički uspješno iskazivao: intelektualni razlog štovanja moralnog zakona, tj. razlog štovanja osjećaja moralne dužnosti prema onom što prepoznajemo (*što možemo uvidjeti*) pod imenom bezuvjetno-dobrog. Odnosno; samo ako je praktički uspješno referentno iskazivao intelektualni razlog štovanja načela iz kojeg slijedi moralno djelovanje kao ono što prepoznajemo (*u čemu se sastoji*) ono što je bitno-dobro. Ono što je bitno-dobro, a iz čega slijedi intelektualni razlog dužnosti štovanja moralnog zakona, omogućeno je (*sastoji se*) u našoj nastrojenosti – predispoziciji, tj. sklonosti ka moralnom dobru. Samo uz pomoć *a priori* prepoznate nastrojenosti naše naravi, mogla je čista volja u moralnom dijelu arhitektonike čistog uma, sebe neposredno činjenično (*faktički*) prepoznati (*sebe zadati*) kao dobru volju. Čista volja mogla je sebe faktički zadati kao dobru volju samo uz pomoć težnje naše naravi ka po sebi apsolutno bezuvjetno bitnom moralnom dobru. Samo je nastrojenost naše naravi kao bitna pretpostavka prepoznavanja moralnosti mogla kategorički imperativ kao najvišu moralnu intelektualnu vrijednost učiniti praktički učinkovitim zakonodavcem pri određenju moralnog dobra i zla. Osnovna formulacija zakona čistog praktičkog uma: „Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može važiti kao načelo općeg zakonodavstva“, u cijelosti je time mogla biti neparadoksalno metodološki određena. Paradoks određenja otklonjen je razlogom *a priori* danog, inteligibilnog (*intelektualnog*) osjećaja za moralno dobro. U moralnom dijelu arhitektonike čistog uma čista volja činjenično (*faktički*) neposredno je *a priori* sebe inteligibilnim razlogom prepoznala kao dobru volju. Temeljem *a priori* prepoznate nastrojenosti naše naravi ka bitnom moralnom

---

<sup>102</sup> „Naposljedku ima imperativ koji neposredno nalaže samo držanje, a da ne čini osnovom kao uvjet neku drugu namjeru koja se postiže tim držanjem. Ovaj je imperativ kategoričan. On se ne odnosi na materiju djelovanja i ono što iz tog djelovanja treba da proizađe, nego na formu i princip iz kojega samo to djelovanje slijedi, a ono njegovo bitno-dobro sastoji se u nastrojenosti [...und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung], ma kakav uspjeh bio. Ovaj se imperativ može nazvati imperativom čudorednosti.“ Immanuel Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, (prev. Viktor D. Sonnenfeld), IGITUR, Zagreb 1995, str. 43.

„Pa što je dakle ono što čudoredno dobroj nastrojenosti ili kreposti daje pravo da postavlja tako visoke zahtjeve? To nije ništa drugo nego udio što ga ta čudoredno dobra nastrojenost ili krepost pribavlja umnome biću u općem zakonodavstvu, čineći ga na taj način sposobnim za člana u mogućem carstvu svrha.“ *ibid.*, str. 69.



dobru – temeljem jedinog moralnog osjećaja kojeg spoznajemo potpuno *a priori*.<sup>103</sup> Čista nastrojenost naše naravi omogućila je *a priori* dan osjećaj za moralno dobro. Prethodno je već pokazano zbog čega ovaj inteligibilni osjećaj nije smio biti pojmljen kao intelektualni (inteligibilni) zor. Njegovo određenje u smislu intelektualnog zora spoznajno bi pripadalo modusu kategorije nužnosti kao unaprijed dana čista predodžba o moralnom zakonu.<sup>104</sup> Predodžbena nužnost zasigurno nije mogla umno biće učiniti slobodnim bićem sposobnim za člana u mogućem carstvu svrha. Slijedi: U moralnom dijelu arhitektonike čistog uma čista volja sebe je *a priori* činjenično (*faktički*) neposredno prepoznala kao dobru volju uz pomoć moralnog osjećaja kojeg jedinog spoznajemo potpuno *a priori*.

Upozorimo na značaj ovog rezultata za kantovsku interpretaciju Rawlsovog poimanja etičkog temelja njegove teorije o pravednosti. U kontekstu navodima potkrijepljenih etički svakako relevantnih odlomaka Kantove filozofije.

Moralni zakon kao činjenica uma unaprijed *a posteriori* nikako nije smio biti izveden iz empirije. Iz razloga što bi time proizvoljno pripadao temporalno relativizirajućem modusu kategorije mogućnosti. Proizvoljna temporalna relativizacija nikako ga neproturječno ne bi mogla učiniti moralno nepromjenjivim zakonom. Njegova iskazna formulacija bila bi proturječno obilježena i kao imperativno kategorički nepromjenjiva i kao povijesno relativno promjenjiva. Kategorički imperativ bio bi proturječno praktički moralno nepromjenjiv. Empirijski povijesno promjenjivo temporalno uvjetovan, ne bi mogao neproturječno zakonodavno i praktički autonomno nepromjenjivo odlučivati o dobru i zlu.

Kao činjenica uma moralni zakon nikako nije smio biti izveden unaprijed ni *a priori* kao čisti inteligibilan zor uma. Iz razloga što bi time pripadao bez-alternativno reducirajućem modusu kategorije nužnosti. Bez-alternativno svodenje na nužnost moglo bi ga zasigurno učiniti temporalno nepromjenjivim zakonom. No nikako ga ne bi moglo učiniti i temporalno nepromjenjivim zakonom slobode. Time ga neproturječno ne bi moglo učiniti moralnim zakonom uopće. Njegova iskazna formulacija bila bi nužnošću zora određena kao bez-alternativno neslobodna, a mogućnošću moralnog izbora određena kao alternativno slobodna. Kategorički imperativ bio bi opet proturječno praktički neprimjenjiv. U statusu inteligibilnog zora predodžbeno bi bio uvjetovan nužnošću, te ne bi imao neproturječno o čemu odlučivati. Dobro i zlo kao objekti moralne odluke teško da bi neproturječno uopće i mogli postojati. Moralnost nikako neproturječno kategorički ne može regulirati i nužnost i dužnost.

---

<sup>103</sup> Vidi odgovarajući navod.

<sup>104</sup> Vidi odgovarajući navod.

Kao činjenica uma moralni zakon nikako nije smio biti izveden unaprijed ni *a priori* ni *a posteriori* iz psihološki uvjetovanih sklonosti. Iz razloga što bi time moralni zakon bio prilagođavan našim emocijama. Emocijama izazvanim našim osobnim željama i ambicijama. Iz različitosti ove vrste naših nagnuća, poput npr. sklonosti ka samoljublju, zasigurno ne bi mogao neproturječno slijediti bilo kakav autonomno nepromjenjiv moralni zakon.<sup>105</sup> Pod modusom kategorije mogućnosti i/ili pod modusom kategorije kauzaliteta iz različitosti ovakvih psihološki uvjetovanih sklonosti neizostavno bi mogla slijediti samo potpuno proturječna proizvoljnost. Iz proizvoljnosti ne bi mogao slijediti bilo kakav, pa stoga onda ni moralni zakon. Proizvoljnost zasigurno onemogućuje bilo kakvu suvislu formulaciju bilo kakvog zakona. Ovakvim nagnućima uvjetovan kategorički imperativ bi proturječno zakonodavno te imperativno prazno mogao zapovijedati samo slijeđenje međusobno suprotstavljenih različitosti naših osobnih interesa. Dobro i zlo bilo bi proizvoljno usklađivano s osobnim sklonostima. Moralnu volju *a posteriori* bi uvjetovala emocionalna stanja. Od slučaja do slučaja. Čistu volju *a priori* bi uvjetovala psihološke različitosti naših naravi. Od slučaja do slučaja. Inteligibilnost osjećaja za moralnost svela bi se na emocionalnost – na osjećaje izazvane psihološkim nagnućima i osobnim željama. Raznolikost želja podvrgavala bi jedinstvo svijesti praktičkog uma. Moralni zakon kao jedinstvo svijesti čistog praktičkog uma zapovijedao bi *a priori* nesuvislo. Kategorički imperativ kao formulacija moralnog zakona zapovijedao bi *a posteriori* proturječno. Moralni zakon i njegova formulacija bili bi uvjetovani našim osobnim željama i ambicijama. A ne obratno!<sup>106</sup> Emotivni osjećaj izazvan osobnom sklonošću prethodio bi zakonodavstvu praktičkog uma i ne bi bio proizveden prisiljenošću istog uz pomoć inteligibilnog osjećaja potrebe štovanja moralnog zakona. A ne obratno!<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Vidi odgovarajući navod, te također sljedeće:

„...zato mi shvaćamo kako je moguće da se *a priori* uvidi kako moralni zakon, budući da isključuje nagnuća i sklonosti da ta nagnuća napravi najvišim praktičkim uvjetom, tj. da samoljublje isključuje iz svakog pristupa najvišem zakonodavstvu, može da izvrši neki učinak na osjećaj. Taj je učinak s jedne strane samo negativan, s druge strane pozitivan, i to u pogledu ograničavajućeg razloga čistog praktičkog uma, a za to se ne smije prihvatiti nikakva posebna vrsta osjećaja pod imenom praktičkoga ili moralnoga koja prethodi ili leži u osnovu moralnome zakonu.“ *ibid.*, str. 115.

<sup>106</sup> Vidi odgovarajući navod.

<sup>107</sup> „Neistovrsnost odredbenih razloga (empirijskih i racionalnih) tim se opiranjem praktički zakonodavstvenog uma protiv svih nagnuća koja se miješaju u njih čini tako uočljivom i tako se izdiže i ističe pomoću neke vrste osjećaja<sup>(1)</sup> da svaki, pa i najobičniji ljudski razum u nekom predočenom primjeru mora da postane svjestan momenta da mu se empirijskim razlozima htijenja doduše savjetuje da slijedi njihove poticaje, ali da se od njega može očekivati da ne sluša nikakav drugi, nego samo čisti praktički umski zakon.[<sup>(2)</sup> Ali taj osjećaj ne prethodi zakonodavstvu praktičkog uma, nego ga naprotiv on sam proizvodi, i to kao prisilje, tj. pomoću čuvstva štovanja, kakvo nijedan čovjek ne osjeća za nagnuća, kakve god vrste bila, ali ga zacijelo osjeća za zakon.]“ *ibid.*, str. 115.

Samo je modus kategorije kauzaliteta neproturječno omogućavao spoznaju moralnog zakona koji nije unaprijed zadan ni na apriornom ni na aposteriornom području istraživanja. Samo je modus kategorije kauzaliteta neproturječno omogućavao spoznaju moralnosti na apriornom području istraživanja – kao činjenicu moralnog dijela arhitektonike čistog uma. Kategorija kauzaliteta morala je na apriornom području istraživanja sačuvati metodološki općenito neprekoračive spoznajne zahtjeve kauzalnih odnosa: Međusobnu činjeničnu (*faktičku*) neovisnost uzroka i posljedice, dovoljnost uzroka za posljedicu, nužnost posljedice za uzrok, te temporalni red u međusobnom odnosu uzroka i posljedice. Drugim riječima; morala je postojati međusobna nesvodivost uzročne i posljedične činjenice, te posljedica nije smjela prethoditi uzroku. Kauzalna sveza uzroka i posljedice mogla je dakle biti prepoznata samo kao *a priori* dana sintetička sveza uzroka i posljedice. Volja i moralnost zasigurno su dva nesumnjivo međusobno nesvodiva obilježja ljudskih bića. Svaka volja nije naime moralna volja, niti je moralna volja svaka volja. Na apriornom području istraživanja volja je nesumnjivo mogla biti prepoznata samo kao čista volja. Ni najdosljedniji empirizam nije neproturječno izvjesno izvodio samu volju iz empirije, sa sadržajem volje nešto je sasvim drugo! Na apriornom području istraživanja moralnost je nesumnjivo mogla biti prepoznata samo kao čista svijest o moralnosti. Na apriornom području istraživanja djelatna moralnost kao činjenica čistog uma mogla je biti *a priori* prepoznata samo kao sintetička sveza jedinstva čiste volje i jedinstva čiste svijesti o moralnom načelu. Uzrokovno jedinstvo čiste volje bilo je dovoljno za posljedično jedinstvo čiste svijesti o moralnom načelu. Posljedično jedinstvo čiste svijesti o moralnom načelu bilo je nužno za jedinstvo čiste volje. Time je sačuvana međusobna neovisnost uzroka i posljedice. Sačuvan je i temporalni red u ovoj čistoj sintetičkoj svezi volje i moralnosti: Čista svijest o moralnom načelu nije prethodila čistoj volji.<sup>108</sup> Stoga je metodološki neproturječno pod modusom kategorije kauzalnosti u moralnom dijelu arhitektonike čistog uma čista volja mogla metodološki neproturječno sebe neposredno prepoznati (*sebe zadati*) kao dobru volju. Zbog neizostavnosti moralne obveze poštivanja moralnog načela prepoznatog uz pomoć čiste sintetičke kauzalne sveze volje i moralnosti mogao je Kant metodološki neproturječno ovo načelo nazvati moralnim zakonom. No moralni zakon morao je biti djelatan. Čista volja kauzalno prepoznata (*faktički samo-zadana*) kao dobra volja neizostavno je zahtijevala moralno djelovanje. Inače dobra volja ne bi mogla ni biti volja uopće. Volja jest volja za djelovanjem. Na moralnom području djelovanja čisti um morao je dakle biti praktički moralno učinkovit. Čisti um morao je biti čisti praktički um.

---

<sup>108</sup> Kant svakako nije mislio da bi ljudi mogli postati moralni tek ako bi prethodno proučili njegovu filozofiju pa time postali svjesni da čista volja sebe u moralnom smislu prepoznaje kao dobru volju.

Moralni zakon morao je praktički zakonodavno učinkovito odvojiti dobro od zla. Za njegovu praktičku učinkovitost trebala je dakle njegova imperativna kategorička formulacija. Ovu formulaciju nazvao je Kant kategoričkim imperativom. Kategorički imperativ kao praktička formulacija moralnog zakona također nije smio narušiti opće metodološke zahtjeve modusa kategorije kauzaliteta. Inače uopće i ne bi mogao suvislo biti formulacija moralnog zakona. No moralni zakon *a priori* prepoznat uz pomoć kauzalne sveze jedinstva čiste volje i jedinstva čiste svijesti o moralnosti mogao je metodološki neproturječno uzrokovati (*proizvesti*) inteligibilan (*intelektualan*) osjećaj za moralno dobro. Uzročno-posljedična sintetička sveza time je bila sačuvana. Kategorički imperativ mogao je metodološki neparadoksalno, praktički učinkovito, sadržajno neprazno, autonomno konstantno, zakonodavno odvojiti moralno dobro i zlo. Kauzalni lanac išao je od bezuvjetnog moralnog dobra do svijesti o njemu, te posredstvom dobre volje, do formulacije kategoričkog imperativa kao zakonodavnog sredstva za praktičko razdvajanje dobra i zla. Kauzalni lanac išao je metodološki od kategoričkog imperativa kao formulacije koja je u teorijskom smislu mogla omogućiti svijest o bezuvjetnom moralnom dobru, te posredstvom dobre volje, u praktičkom smislu mogla zakonodavno odvojiti moralno dobro i zlo. Paradoks metode time je konačno bio razriješen<sup>109</sup> Ovaj Kantov rezultat bio je od odsudne važnosti za mogućnost kantovske interpretacije na koju se je Rawls pozivao tijekom izlaganja etičkog utemeljenja svoje teorije o pravednosti. Posebno značajnom učinio je Rawls ovu mogućnost interpretacije svojih stanovišta u spisu *Pravednost kao nepristranost*. Ilustrirati važnost ovog Kantovog rezultata, za mogućnost kantovske interpretacije Rawlsovog poimanja pravednosti, moguće je prvenstveno razmatranjem Kantovog utjecaja na Rawlsovo poimanje pravednosti.

Autonomno konstantno zakonodavno moralno djelovanje, uvjetovano ničim drugim osim samim sobom, u Kantovoj filozofiji moralnosti moglo je biti samo ono djelovanje koje je moralo biti u skladu s univerzalno obuhvatnom dobrom voljom svih osoba. Samo ono djelovanje koje je ne-egoistično, višom moralnom mjerom, uvažavalo volju drugih osoba. Samo ono djelovanje čija je (autonomnošću uspostavljena na bilo što drugo nesvodiva) moralna dužnost priznanje istovrsne autonomne nesvodivosti inteligibilnim osjećajem prepoznate dobre volje drugih osoba. Sintetička formulacija kategoričkog imperativa morala je stoga iskazati univerzalno jedinstvo, totalitet autonomnosti, te negaciju negiranja granice. Formulacija je dakle morala biti iskazana na stupnju kategorijske sintetičnosti – na

---

<sup>109</sup> Mislim da bi se brojnim, često omalovažavajućim kritičarima kako Kantove tako i Rawlsove filozofije, trebala priznati ozbiljnost tek ako bi uspjeli nedvojbeno jasno ukazati na slabost bilo koje karike u ovom Kantovom uzrokovnom lancu. John Rawls ga je prihvatio kao dovoljno čvrstog.

sveobuhvatno univerzalnom stupnju apstraktnosti sintetičke uporabe kategorija. Naime, univerzalnost, totalitet, negacija i granica zasigurno su Kantove kategorije. No neposredni iskazi koji pripadaju primijenjenoj (praktičkoj) moralnosti nisu izvedivi samo uz pomoć sinteze kategorija. Kategorije su najviši pojmovi čistog uma apstrakcijom izvedeni iz apriornih formi našeg zamjećaja realnosti. Moralna primjenjivost zahtijeva konkretnu praktičku društvenu okolnost. Stoga su pojmovi koji pripadaju primijenjenoj moralnosti morali biti određeni definicijama proširenim do granica praktičkog uma. Npr. za slučaj poimanja pravednosti. Praktički um definirao je pravednost kao stanje društvene okolnosti u kojem volja neke osobe opstoji tako što ne ugrožava ili ograničava slobodu volje neke druge osobe. Pri društvenoj primjeni pravednost je praktički morala zadovoljiti tri uvjeta. Prvi uvjet bio je da se primjenjuje samo na relacijski izvanjske međusobne odnose osoba na takav način da njihova djelovanja mogu vršiti međusoban utjecaj njihovih slobodnih volja. Drugi uvjet bio je da se primjenjuje samo na volju u odnosu na volju neke druge osobe, a ne na želje ili prohtjeve te neke druge osobe. Treći uvjet bio je da pravednost ne smije uzeti u obzir sadržaj volje. Zajedno; ova tri praktička uvjeta primjene pravednosti mogla su, prema Kantu, održavati red u međusobnim društvenim odnosima i u međusobnim društvenim prijemima slobodnih inteligibilnih bića. Mislim da ova slobodna inteligibilna bića možemo nazvati osobama, iako se Kant tako ne izražava. Prvi uvjet primjene pravednosti unosio je red samo u izvanjske međusobne utjecaje slobodnih volja osoba. Drugi uvjet iz ovog izvanjskog reda isključio je osobna (preferentna) sadržajna nagnuća osoba. Nije moglo biti, kako kaže Kant, nikakvog zakona u osobnim željama i prohtjevima slobodnih bića. Treći uvjet iz ovog izvanjskog reda isključio je i sam poseban sadržaj osobne volje. No samo iz razloga što je isti mogao uključivati i onaj sadržaj koji nije izazvan alternativnošću, nego je izazvan nužnošću. Etika dužnosti, kako kaže Kant, nije mogla regulirati i dužnost i nužnost. Nužnost osobnog čina nema naime nikakvog zakona. Postupak utopljenika koji istisne drugog utopljenika s plutajuće daske nije izazvan ničim izvanjski univerzalno obvezujućim. Ovaj čin izazvan je isključivo samo nužnošću neprevladanog straha. Nužnošću instinkta za preživljavanjem. Izuzetak dužnosti iz nužnosti, međutim, nikako ne znači bilo kakvu nužnost da volja smije učiniti nešto što je i nepravedno i legalno nužno. Kategorički imperativ zakonodavno i u ovim slučajevima odvaja dobro od zla. Naime, nema pravednosti koja bi bila moralno zla, niti nepravednosti koja bi bila moralno dobra. Tri praktička uvjeta zadovoljenja društvene pravednosti zahtijeva društveno slaganje osoba temeljem zajedničkog im inteligibilnog osjećaja uzrokovanog kauzalnom sintetičkom svezom jedinstva čiste volje i jedinstva čiste svijesti o moralnosti. Zbog toga se za Kantovo poimanje pravednosti ispravno kaže da je

konceptualno normativna. Naime; bilo čije moralno djelovanje mora biti pod maksimumom (dobre!) volje: pod zahtjevom za univerzalnošću primjene, pod zahtjevom za očuvanjem volje drugoga kao svrhe po sebi, te pod zahtjevom za međusoban unaprjeđujući utjecaj u pravcu ostvarenja univerzalne dužnosti kao konačne svrhe po sebi. Normativna uloga pravednosti u Kantovoj filozofiji time je izvjesno jasno konceptualno zadana. Rawls je ovu normativnost podigao na razinu etičke kategorije. Naime, pojam pravednosti u statusu sveobuhvatnog teorijskog preduvjeta, u statusu više teorijske mjere, te u statusu teorijskog fundamenta, uz dodatak statusa normativnosti načela kao moralne mjere, mislim da se dovoljno uvjerljivo može nazvati etičkom kategorijom. To sam u ovom podpoglavlju i pokušao dokazati. Obvezatno i samo kao etičku kategoriju u kontekstu Rawlsove filozofije moralnosti.

### 3. PRAVEDNOST I IDEJA DRUŠTVENOG UGOVORA

Na samom početku prvoga poglavlja ovog rada navedeno je stanovište prema kojemu kontekst Rawlsove filozofije društvenog ugovora ne sadrži teorijski *circulus vitiosus*, budući polazni iskazi o prihvatljivosti istog sadrže temeljno autonomne (međusobno nesvodive) pojmove moralnosti, racionalnosti i slobode. Ovi pojmovi imenuju neka temeljna obilježja u naravi ljudskih bića kao teorijsku postavku u cilju razumijevanja kompleksnosti koju nazivamo društvom. U drugom poglavlju naveden je nadam se dovoljan broj potkrjepljujućih Rawlsovih argumenata u prilog objašnjenja opravdanosti ove postavke. U prvom poglavlju također je navedeno da bilo koju društvenu zajednicu, pa čak i onu koju samo rudimentarno uopće možemo označiti odrazom ljudske društvenosti, prepoznamo po nekoj vrsti reda u postupcima njezinih pripadnika. U osvitima čovječanstva naznake ovog reda prepoznamo u arheološki istraženim materijalnim ostacima zajednica, koje stoga i nazivamo ranim kulturama. Npr. u njihovim načinima ukopa i grobnim priložima. Već po ostacima cvijeća kao prilogu pronađenom u grobovima bića kojeg nazivamo *homo sapiens*. Više stotina tisuća godina kasnije stvari s ovim bićem stoje stubokom drugačije. Društveni red visoko je normiran sustavima propisa prema obuhvatnim pravnim načelima. Razmatranja učinkovitosti, konzistentnosti i koherentnosti sustava normiranih propisa predmet su teorija pravne znanosti. Razmatranja načela prema kojima su ovi sustavi normirani predmet su razmatranja filozofije prava. U filozofskom smislu ovo razmatranje zasigurno pripada području etičkih razmatranja. Posebno onaj dio filozofije prava koji propituje moralnu prihvatljivost načela uz pomoć kojih je utemeljen neki društveno primijenjen sustav pravnih propisa. Teorijskom aspektu etičnosti zasigurno pripada područje čiji je uži predmet razmatranja moralnost nekog pravnim propisima uspostavljenog društvenog uređenja. Sustav pravnih propisa u suvremenim društvima započinje s ustavno iskazanim normama. Društveni red zahtijeva koherentnost propisa sve do razine koja razrješuje sporove među pojedincima, te sporove pojedinaca s društvom. U drugom poglavlju naveden je nadam se dovoljan broj potkrjepljujućih Rawlsovih određenja u prilog stanovištu o važnosti ovog filozofskog aspekta u teorijama pravne znanosti. Važnosti posebno istaknutoj uz pomoć usporednice argumenata, a s težnjom ka postignuću stabilnosti društvenog reda u što je razborito moguće većoj mjeri. U Rawlsovoj filozofiji uz pomoć etičke kategorije pravednosti. Objašnjenje uredbene funkcije ove kategorije predmet je razmatranja ovog poglavlja. Na način kako je to teorijski razvio sam Rawls. U četiri stupnja (faze) društvenog ugovora. Na prvobitnom, ustavnom, zakonodavnom i sudbenom stupnju. Postupnim spuštanjem teorijske apstraktnosti, obrnuto proporcionalne s

postupnim podizanjem teorijski zamišljenog vela neznanja. U uvjetima vlasničkih nejednakosti prisutnih u konkretno ostvarenim društvenim oblicima parlamentarnih demokracija s u osnovi kapitalističkim načinom proizvodnje. S aspekta moralne kategorije pravednosti koja bi trebala biti dovoljno sadržajno snažna za što je moguće u većoj mjeri pravedno podržavanje socijalne raspodjele dobara, dovoljno snažna za podržavanje stabilnosti demokratskog ustrojstva društava, te dovoljno snažna za njihov što pravedniji socijalno razborito prihvatljiv razvoj. Zahtjevi dakle koji nisu nimalo skromni. No filozofska ideja po svojoj teorijskoj obuhvatnosti nije, niti može biti, skromna.

### **3.1. Izvorni položaj, veo neznanja, nepristranost standarda odlučivanja**

Rawlsov izraz „izvorni položaj“ (*original position*) u *Teoriji pravednosti* naziv je za njegov misaoni pokus. Izraz „veo neznanja“ (*veil of ignorance*) njegov je naziv za teorijski zamišljen dio okvirnih uvjeta ovog misaonog pokusa. Ovi okvirni uvjeti nedvojbeno karakteriziraju izvorni položaj isključivo samo kao misaoni pokus. Okvirni uvjeti zahtijevali su naime visoku razinu apstraktnosti. Zamišljeni sudionici pokusa ne znaju kojeg su spola, boje kože, tradicije, kulture, religije i društvenog položaja. Razlog apstrahiranja od ovih, realno neotklonjivih obilježja bilo koje osobe, Rawlsovo je nastojanje za misaonim otklanjanjem bilo kojih čimbenika u teorijski zamišljenom pokusu koji bi, zbog mogućih društvenih predrasuda, mogli utjecati na nepristranost sudionika pri odlučivanju o načelima društvenog ustrojstva. Svejedno, ni ova razina apstraktnosti nije bila dovoljna. Trebalo je postići i dovoljnu razinu općenitosti pri odlučivanju, kako bi rezultati odluke u misaonom pokusu mogli bezizuzetno biti primjenjivi na društvenost. Bilo u smislu postizanja nezavisnih moralnih mjerila pri procjeni društava, bilo u smislu postizanja istih pri odlučivanju o razborito moralno prihvatljivom društvenom ugovoru. Stoga je i znanje sudionika u misaonom pokusu apstraktno zaustavljeno na oskudno općenitim informacijama o društvu o kojem odlučuju. Npr. zaustavljeno je na općenitoj informaciji da u društvu o kojem odlučuju postoje nejednakosti u osobnom vlasništvu nad materijalnim dobrima. Okvirni uvjeti pokusa nisu išli dalje od otklanjanja mogućih društvenih predrasuda vezanih uz različitosti spola, rase, kulture i društvenog položaja. Također nisu išli dalje od osiguranja općenitosti rezultata pokusa prihvatljivih svim zamišljenim sudionicima temeljem postavke o moralnom fundamentu pokusa – osjećaju za pravednost. Treba istaknuti da su zamišljeni sudionici pokusa u prvobitnom položaju definirani kao ljudska bića. Cjelovita u mentalnom i emocionalnom smislu. Odnosno, inteligibilno i osjećajno jednako sposobna u jednakoj mjeri u odnosu na konkretno živuća ljudska bića. U suprotnom; teorijski zamišljeni sudionici ne bi bili sposobni



donijeti bilo kakvu racionalnu odluku temeljem inteligibilnog osjećaja (*sense*) za pravednost. Također, ne bi bili sposobni za bilo kakve osjećaje (*feelings*). Ne bi mogli osjetiti npr. zadovoljstvo zbog postignuća dogovora o pravednosti, niti bi mogli osjetiti npr. moralni sram u slučajevima otklona od istog. Odstranjivanje mentalne i emocionalne cjelovitosti zamišljenih sudionika pokusa ozbiljno bi dovelo u pitanje sam cilj Rawlsovog misaonog pokusa – postignuće konsenzusa o dva načela pravednosti kao temelja za konstrukciju u zadanim društvenim okvirima moralno opravdanog društvenog ugovora. Sam krajnji cilj društvenog ugovora – očuvanje osjećaja samopoštovanja osoba, ovim odstranjivanjem bio bi onto-logički ozbiljno dovedeno u pitanje. Naime; osobno samopoštovanje s aspekta društvenosti po Rawlsovom mišljenju i jest najveća društvena vrijednost, jer omogućuje stabilnost društvenih odnosa. Osjećaj samopoštovanja zasigurno u podjednakom stupnju uključuje potrebu zadovoljavanja i inteligibilnih i emocionalnih sastavnica pojedinačnih osobnosti. Zadani društveni uvjeti, tj. općenite informacije o društvu o čijoj moralnosti sudionici pokusa odlučuju, čuvaju, prema Rawlsovu mišljenju, njegovu teoriju o pravednosti od irealno utopijskih teorijskih postavki. Temeljem, na sasvim empirijski način argumentima potkrjepljivo, ustanovljenih obilježja u ljudskoj naravi. Samo iskustveno potkrijepljena teorija o obilježjima naravi ljudskih bića može ne-utopijski odrediti društveni okvir u kojem je moguća racionalno razborito društveno primjenjiva moralna odluka. Obrat prema Rawlsovom mišljenju vodi u utopiju koja može rezultirati različitim oblicima represivnog uskraćivanja slobodne inicijative. Ako se npr. pretpostavi jednakost u potrebama, te posljedično jednakost u zadovoljavanjima razina samopoštovanja, ako se potom pretpostavi da su altruistička obilježja građana dominantno prisutna u društvu, ako se potom društveni okvir prilagodi ovim utopijskim idealima, onda svaki otklon od ovako postavljena društvenog okvira rezultira represivnim odlukama u ime ideološki zasnovane moralnosti. No priznanje odsustva društvene dominantnosti moralno općenito prihvatljivih obilježja građana, poput osjećaja za pravednost, zalaganja za moralno dobro, te nedostatak socijalne osjetljivosti u konkretnim društvima, ne mora ujedno i samim tim značiti i tvrdnju o nepopravljivoj konstantnosti odsustva ovih obilježja u društvu. Razboritim odlukama, tvrdi Rawls, omogućenim ne-utopijski postavljenim društvenim okvirima, moguće je institucionalno utjecati na promjene u društvenim poimanjima. Promjene izazvane racionalno moralno prihvatljivim procedurama. Moralno prihvatljive međusobno različitim osobama, sudionicama društava čiji ustrojstveni moralni okvir ograničava društvenu slobodu pojedine osobe samo u ime slobode druge pojedine osobe. Ne treba posebno ni spominjati da je situacija opisana u Rawlsovom misaonom pokusu u realnosti apsolutno nemoguća. No pravo pitanje nije pitanje o irealnosti

sudionika ovog misaonog pokusa. Pokus i ne bi bio isključivo samo misaoni pokus kada bi teorijski apstraktno zamišljene sudionike pokusa doista mogli i pronaći u realnosti. Pravo pitanje je pitanje o tome može li ovakav misaoni pokus uopće bilo što suvislo reći o realnosti. Drugačije rečeno; pravo pitanje je pitanje o tome postoji li u realnosti bilo što, što bi moglo potkrijepiti razlog njegovog izvođenja. Pravo pitanje je dakle pitanje o stupnju irealnosti Rawlsovog misaonog pokusa. U teorijskom smislu ovo pitanje je zasigurno i odsudno pitanje o mogućim razlozima odbacivanja, ili prihvatanja, samih temelja cjelokupne Rawlsove filozofije. Navođenje vlastitog odgovora na ovo pitanje, mislim da mora biti rezultat razmatranja *pro* i *contra* argumenata. S posebnim obzirom od opasnosti da od Rawlsove filozofije prethodno nije napravljena samo karikaturalno pojednostavljena skica. Te se zatim *pro* i *contra* argumentima bavimo karikaturalnom skicom koja je tijekom kritike stvorena. A ne Rawlsovom filozofijom. Stoga iz čisto teorijskih razloga mislim da treba barem oskudno najprije pokušati dati odgovor na sljedeće općenito pitanje:

(12) Čemu uopće služe misaoni pokusi koji su *eo ipso* irealni?

Odgovor na ovo pitanje može naznačiti suvremena znanost. Npr. naznakom primjera iz suvremene fizikalne paradigme. Lorentzova transformacija teorijski misaono opravdano i praktički pokusno irealno zahtijevala je deduktivno izvjestan rezultat u *eo ipso* irealnom pokusu sa satovima. Satovima zamišljeno postavljenim u svjetlosno milijunima godina međusobno udaljenim zvjezdanim sustavima. Sustavima koji su od nas svjetlosno udaljeni milijunima godina. Sustavima koji se međusobno relativno gibaju i koji se relativno gibaju u odnosu na nas. Sustavima koji se međusobno gibaju relativno različitim brzinama. Ova transformacija je deduktivno misaono opravdano zahtijevala da će irealno postavljeni satovi međusobno relativno kasniti. Iz razloga nepostojanja trenutka kojeg bi mogli smisleno referentno iskazati kao u univerzumu važeće „sada“. Naime, transformacija tijeka vremena u suvremenoj fizikalnoj paradigmi ovisi o energiji sustava, budući je  $E$  jednako  $m$  puta  $c^2$ . Sažimanje (dilatacija) vremena ovisna je o brzini sustava. U sustavima veće energije koji se gibaju većim brzinama vrijeme usporava. Sasvim realnim pokusom izvedenim nekoliko desetljeća godina kasnije od uspostavljanja ovog irealnog misaonog pokusa, ustanovljeno je da sat postavljen na letjelicu nadzvučne brzine relativno kasni u odnosu na satove postavljene na površini Zemlje. Ova činjenica koja nedvojbeno pripada realnosti teorijski je objašnjena uz pomoć jednog *eo ipso* irealnog misaonog pokusa. U teorijskom kontekstu suvremene teorije relativnosti. U posebnim znanstvenim disciplinama misaoni pokusi ponekad služe tako što u

okvirima teorijskog konteksta deduktivnom uvjerljivošću uspješno objašnjavaju realno postojeće činjenice. Iz kojih bi to onda uvjerljivih razloga misaone pokuse trebalo možda izbaciti iz teorijskog postupka kojeg nazivamo filozofijom? Sigurno ne zbog toga što filozofiju priznajemo kao traganje za istinom. Sigurno ne ni zbog toga što su misaoni pokusi *eo ipso* irealni. Osim u slučaju da smo sve znanje izveli isključivo iz empirije. Tada nam vjerojatno filozofija i ne bi trebala. Sve znanje bilo bi opisano uz pomoć opažajnog jezika značenjem neovisnog o bilo kojoj teoriji. Nevolja je u tome što takav teorijski nezavisan jezik opažanja uopće ne postoji. Suvremene znanstvene teorije to uvjerljivo pokazuju. Filozofija (npr. Kantova) zasigurno tvrdi isto. Nema nikakve ozbiljnosti u mogućem pokušaju odbacivanja Rawlsovog misaonog pokusa iz čisto teorijskih razloga. No samim tim nismo izišli na kraj s problemom stupnja njegove irealnosti. Ali, sada možemo postaviti posebija i preciznija pitanja:

(13) Treba li Rawlsov misaoni pokus odbaciti zbog stupnja njegove irealnosti?

(14) Postoji li bilo što činjenično u realnosti što bi moglo biti objašnjeno uz pomoć istog?

Pozabavimo se поближе stupnjem irealnosti Rawlsovog misaonog pokusa. Na način da ovaj stupanj pokušamo odrediti s obzirom na obilježja koja sudionicima uvjetuje veo neznanja. Sudionici u prvobitnom položaju zasigurno su irealna bića. Odlučuju o raspodjeli dobara u društvu o kojem imaju samo općenite i oskudne informacije. Npr. da u društvu postoje vlasničke ekonomske nejednakosti. Ova irealna bića nisu Rawlsovim pokusnim uvjetima posebno obilježena ni kao apsolutno egoistična, ni kao apsolutno altruistična bića.

Promijenimo sada uvjete Rawlsovog pokusa dodatnim uvjetovanjem okolnosti. Pretpostavimo da sudionici odlučuju o dobrima koja do njihove odluke nisu bila ničija. Radi se o dobrima koja tek trebaju postati društvenim dobrima odlukom sudionika podjele. Bez obzira o kojim se dobrima radi i na kojoj su planeti pronađena. Sva su ta nezaposjednuta dobra svim sudionicima podjednako poželjna, tako da ih svi oni bezizuzetno nazivaju podjednako poželjnim dobrima.

Pretpostavimo da su svi sudionici pokusa apsolutno egoistični i da se moraju dogovoriti o cjelovitoj raspodjeli nezaposjednutih dobara. Stupanj irealnosti u odnosu na Rawlsov pokus sada je promijenjen. Bića su obilježena kao apsolutno egoistična bića. Budući su po naravi apsolutno egoistični, sudionici pokusa neće se moći dogovoriti o prvenstvu podjele. Svaki od njih u podjednakoj će mjeri nastojati biti prvi pri raspodjeli i ako je moguće prigrabiti sve. No svi su oni i podjednako racionalna bića. *Ratio* im u podjednakoj mjeri govori da će bez ikakvog dogovora svi izgubiti sve. Stoga je za pretpostaviti da će nekakav dogovor ipak

morati postići. Oni su podjednako svi i društvena bića. *Socialitas* im svima podjednako govori da ni jedan od njih pojedinačno ne može opstati posve sam. Stoga dogovor koji moraju postići iz egoističnih interesa svakoga od njih ponaosob, mora jamčiti barem puko preživljavanje svim ostalima. *Ego* im podjednako nalaže da bilo koji od njih treba posjedovati sva dobra, a *ratio* i *socialitas* da ostali trebaju imati dovoljno barem samo za puko preživljavanje. U ovim okolnostima racionalno rješenje možda bi bila odluka donesena kockom. No apsolutno egoistični sudionici zasigurno svi podjednako žele uživati u zaposjednutim dobrima. Budući su podjednako racionalni, svaki od njih ponaosob prethodno će promisliti o posljedicama svog pristanka na odluku kockom. Na sljedeći način: Gubitnici će biti u izuzetno teškom društvenom položaju. Položaju robova. Imat će dovoljno samo za puko preživljavanje. Budući apsolutno egoistični, bit će u još gore emocionalnom stanju. Zavist, ljubomora i mržnja bit će jedine emocije koje će osjećati. Dobitnik će biti u izuzetno povoljnom društvenom položaju. Položaju gospodara. No jedino emocionalno stanje koje će osjećati bit će stanje straha i panike. Budući je apsolutno egoističan, bit će ga neprestano strah od gubitka svog položaja. Budući je ujedno i racionalan, bit će neprestano u panici svjestan neprevladive zavisti, ljubomore i mržnje koju prema njemu osjećaju svi ostali. Panika, strah, zavist, ljubomora i mržnja i nisu baš neka poželjna mentalna stanja za uživanje u zaposjednutim dobrima. Sudionici će stoga, apsolutno egoistično i svi ponaosob, maksimalizirati svoj racionalno moguć pojedinačan stupanj zadovoljstva. Predložit će da se nezaposjednuta dobra podijele na jednake dijelove.

Pretpostavimo usuprot da su svi sudionici pokusa apsolutno altruistični, te da se također moraju dogovoriti o cjelovitoj raspodjeli nezaposjednutih dobara. Stupanj irealnosti i sada je u jednakoj mjeri promijenjen u odnosu na Rawlsov pokus. Bića su obilježena kao apsolutno altruistična bića. Budući su po naravi apsolutno altruistični, sudionici pokusa neće se moći dogovoriti o prvenstvu raspodjele. Svaki od njih u jednakoj će mjeri nastojati ne biti zadnji pri raspodjeli i time ne dobiti najviše. Naime, svi sudionici podjednako će željeti uzeti samo onoliko koliko im je potrebno za zadovoljavanje njihovih skromnih potreba, a ostatka se odreći u korist svih ostalih. Zadnjem u raspodjeli ostalo bi stoga daleko najviše. No budući apsolutno altruističan, zadnji sudionik u raspodjeli osjećao bi moralni sram pred svim ostalim. Kocka kao rješenje zasigurno ne bi dolazila u obzir. Svi sudionici bi se odmah složili da nikoga od njih ne treba kockom prisiliti na bilo što, što je suprotno njegovim željama. No *socialitas* i *ratio* im u podjednakoj mjeri svima ponaosob govori da dobra koja dijele moraju biti u cijelosti raspodijeljena. U suprotnom kao društvo uopće neće uspjeti. No *alteri huic* im podjednako nalaže odricanje od viška dobara u korist svih ostalih. Sudionici će stoga,

apsolutno altruistično i svi ponaosob, racionalno maksimizirali svoj racionalno moguć pojedinačan stupanj zadovoljstva. Predložit će da se nezaposjednuta dobra podijele na jednake dijelove.

Podjednakom promjenom stupnja irealnosti misaonog pokusa u ova dva slučaja dobivamo zanimljiv rezultat. Sudionici pokusa bi raspodijelili dobra na jednake dijelove i to bez obzira jesu li sadržajno obilježeni kao apsolutno egoistični, ili kao apsolutno altruistični sudionici. U realnosti bi možda i mogli pronaći poneku osobu za koju bi možda mogli reći da je apsolutno egoistična osoba, ili poneku osobu za koju bi možda mogli reći da je apsolutno altruistična osoba. No ljudska bića u realnosti teško da je argumentirano uvjerljivo moguće podijeliti na apsolutno egoistične i/ili na apsolutno altruistične osobe. Inače, u realnim suvremenim društvima: Ili ne bi uopće postojale ekonomske nejednakosti, ili bi postojale isključivo samo u ogromnim nerazmjerima, ili bi egoisti zadovoljno uživali u svojim ulogama gospodara, a altruisti zadovoljno uživali u svojim ulogama robova. Ostavimo ovaj stupanj irealnosti misaonih pokusa teoriji igara.<sup>110</sup> Iz razloga što je on daleko veći od stupnja irealnosti koji postoji u Rawlsovom misaonom pokusu. No i ovaj visoki stupanj irealnosti koji je moguće zamisliti uz pomoć teorije igara usporedno može pomoći pri odgovoru na pitanje o stupnju irealnosti Rawlsovog misaonog pokusa. Može nam usporedbom stupnjeva irealnosti pretpostavljenih sadržajnih obilježja ljudskih bića u različitim misaonim pokusima, pomoći pri odgovoru na pitanje treba li i Rawlsov misaoni pokus svrstati u istovrsno visok stupanj irealnosti. Za slučaj potvrdnog odgovora na ovo pitanje cjelokupna Rawlsova filozofija moralno prihvatljivog društvenog ugovora zasigurno bi trebala biti odbačena iz čisto praktičkih razloga. Iz razloga njezine realne neprimjenjivosti. U smislu ovog ispitivanja promotrimo sljedeći Rawlsov primjer:

*„Određen broj ljudi treba podijeliti kolač: Pod pretpostavkom da je nepristrana podjela ona na jednake dijelove, koja će procedura, ako će uopće ijedna, dovesti do ovog rezultata? Ako tehnička pitanja ostavimo po strani, onda je očividno rješenje da jedan čovjek podijeli kolač i da dobije zadnji dio, a da je ostalima dozvoljeno da biraju prije njega. On će podijeliti kolač na jednake dijelove, budući će na ovaj način sebi osigurati najveći mogući dio.“*<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Kao instruktivnu literaturu iz područja teorije igara povezanu s problemom pravedne podjele Rawls navodi: B. Barry, *Political Argument* i R. D. Luce and H. Raiffa, *Games and Decisions*, te H. Steinhaus, *The Problem of Fair Division*.

<sup>111</sup> Prijevod moj. Usp. original: „A number of men are to divide a cake: assuming that the fair division is an equal one, which procedure, if any, will give this outcome? Technicalities aside, the obvious solution is to have one man divide the cake and get the last piece, the others being allowed their pick before him. He will divide the cake equally, since in this way he assures for himself the largest share possible.“ John Rawls *A Theory of*

Ovaj primjer, prema Rawlsu, pripada slučaju primjene savršene proceduralne pravednosti (*perfect procedural justice*). Savršena proceduralna pravednost praktički je rijedak slučaj, ako ga u realnosti uopće ima. Ono zbog čega je Rawlsu bio teorijski zanimljiv je to što je ukazivao na postojanje nezavisnog mjerila (*independent criterion*) uz pomoć kojeg je moguće prepoznati nepristranost pri raspodjeli. Mogao je uz pomoć istog ustvrditi postojanje nezavisnosti nepristranog mjerila podjele. Odnosno, mogao je ustvrditi postojanje nepristranog mjerila podjele – mjerila koje postoji prije i nezavisno od same procedure podjele koja dovodi do nepristranog rezultata. Tj. da samo ona procedura podjele koja je vođena nepristranim mjerilom podjele dovodi do nepristranog rezultata podjele. Time bi uz pomoć nezavisnog mjerila bila omogućena procjena procedure sa stanovišta nepristranosti. Prepoznavanje postojanja nezavisnosti mjerila nepristrane podjele bilo je dakle od jedine važnosti. Budući različito sadržajno uvjetovane procedure ne moraju sadržavati zahtjev za nepristranošću, moguće bi ih bilo procjenjivati uz pomoć mjerila nepristranosti. Mjerila koje je nezavisno od međusobno različitih sadržajnih uvjeta istih. Ukratko: bilo bi moguće bilo koje procedure podjele, nezavisno od međusobno različitih sadržajnih opisnih uvjetovanja istih, procijeniti prema rezultatima do kojih iste dovode. Sa stanovišta pravednosti kao nepristranosti. No ovakva primjena (praktička procjena) moguća je samo ako prethodno postoji mjerilo nepristranosti koje je nezavisno od bilo koje od procedura koje suvislo dovode do nekih bilo kakvih rezultata podjele. Budući svaka suvislo primjenjiva procedura ne mora sadržavati u bilo kakvom obliku zahtjev za nepristranošću, samo uz pomoć prepoznavanja nezavisnog mjerila nepristranosti bilo bi moguće odlučiti o proceduri koja dovodi do nepristrane podjele.

Postojanje nezavisnog mjerila procjene nepristranosti rezultata međusobno različito uvjetovanih procedura i postojanje odlučivosti o konstrukciji nepristrane procedure značilo je mogućnost ustvrđivanja postojanja nezavisnog standarda nepristranosti. Sa stanovišta pravednosti kao nepristranosti. Uspostavljanje nezavisnog standarda nepristranosti podjele neotklonjivo je zahtijevalo: Nemoguća bi bila nepristrana procjena procedura i/ili odluka o nepristranoj proceduri, ako nezavisno od različitih sadržajnih opisnih uvjeta istih ne bi unaprijed znali što je to nepristranost. Dovoljan uvjet za procjenu nepristranosti procedura, i/ili za konstrukciju nepristrane procedure, morao je biti unaprijed sadržan u smisleno autonomnom poimanju nepristranosti. Autonomnom poimanju u smislu nesvodivosti pojma nepristranosti na bilo koji drugi sadržaj bilo kako opisno uvjetovane procedure. Rawlsovo

ustvrđivanje postojanja nezavisnog standarda nepristrane podjele zasigurno je utemeljeno i moralo je biti utemeljeno na neproturječnoj autonomnosti poimanja nepristranosti. Kantovska interpretacija njegovog postupka to nedvojbeno dodatno potvrđuje. Njegov primjer o podjeli kolača samo je ilustracija u prilog argumentaciji o postojanju nezavisnog (autonomnog) mjerila nepristranosti. I ništa više od toga! No ovaj primjer iznenađujuće često u literaturi je navođen i na različite načine oštro kritiziran u cilju obaranja cjelokupne Rawlsove filozofije. Samo iz ovog razloga treba ga detaljnije razmotriti. Posebno s obzirom na činjenicu što u njemu Rawls nije imao potrebe za bilo kakvim posebnim sadržajnim određivanjem mentalnih stanja izazvanih karakternim osobinama (obilježjima) sasvim konkretno mogućih bilo kojih sudionika pri podjeli kolača.

Nepriistrana podjela u ovom Rawlsovom primjeru primjene savršene proceduralne pravednosti završila je podjelom kolača na jednake dijelove. Sadržajni opisni dio procedure pri podjeli kolača bio je uvjet da svaki od sudionika podjele želi najveći dio koji može dobiti. Promotrimo ovaj sadržajan uvjet procedure podjele kolača u usporednici sa sadržajnim proceduralnim uvjetovanjima podjela nezaposjednutih dobara u dva prethodno navedena primjera. S obzirom na pretpostavljene karakterne osobine (obilježja) sudionika podjela. Odmah je uočljiva međusobno velika razlika u obilježjima sudionika u sva tri slučaja. U prethodna dva primjera obilježja sudionika su međusobno ekstremno krajnje isključujuće različita. Sudionici u prvom primjeru karakterno su obilježeni kao apsolutno egoistični. U drugom primjeru obilježeni su kao apsolutno altruistični. Za razliku od ovako okarakteriziranih sudionika, u Rawlsovom primjeru izrijeком nije ni spomenuto bilo kakvo posebno karakterno obilježavanje sudionika podjele. Razlog za ovakav Rawlsov postupak morao je postojati! Njemu je bilo bitno samo to da primjer pokazuje postojanje nezavisno nepristranog standarda podjele. Te samo to da primjer pokazuje postojanje procedure koja neizostavno dovodi do pravednog rezultata podjele. Potkrijepimo navodom:

*„Bitna stvar je da postoji jedan nezavisan standard za odlučivanje o tome koji je rezultat pravedan i da postoji procedura koja jamačno dovodi do njega.“*<sup>112</sup>

Prepoznavanje postojanja standarda bez Rawlsove potrebe za spominjanjem bilo kakvih posebnih psiholoških obilježja sudionika podjele. Zašto? Rawlsov postupak mogao je značiti: Ili su ova obilježja bila nebitna, ili su bila podrazumijevana. Pokušajmo odgovoriti na ovo pitanje. U svrhu odbacivanja kritika koje su, uz pomoć različitih interpretacija ovog

---

<sup>112</sup> Prijevod moj. Usp. original: „*The essential thing is that there is an independent standard for deciding which outcome is just and a procedure guaranteed to lead to it.*“ *ibid.*, str. 74.

Rawlovog primjera nastojale trivijalizirati i banalizirati, te potom posljedično i odbaciti cjelokupnu Rawlsovu filozofiju.

Neposredno spomenut sadržajan uvjet kojeg je Rawls postavio u odnosu na sudionike podjele kolača je sljedeći: Svi sudionici podjele željeli su sebi osigurati najveći mogući dio kolača. Usporedimo racionalno ponašanje Rawlsovih sadržajno karakterno posebno ne-određenih sudionika podjele, s mogućim racionalnim ponašanjima sadržajno posebno karakterno određenih sudionika podjele iz prva dva primjera. U okolnostima Rawlovog primjera, a u odnosu na želju za podjelom kolača. Istaknimo prethodno da je u prva dva primjera (podjela nezaposjednutih dobara!), te da je u Rawlsovom primjeru (podjela kolača!), rezultat racionalno prihvaćenih procedura završio podjelom na jednake dijelove. Bez obzira što su u prva dva primjera sudionici podjele bili karakterno obilježeni na međusobno krajnje suprotne načine, a u Rawlsovom primjeru karakterna obilježja sudionika uopće nisu ni spomenuta. Razlozi za istovrsnost rezultata podjela u sva tri primjera zasigurno su morali postojati. Apsolutno egoistični sudionici u prvom primjeru, kao i apsolutno altruistični sudionici u drugom primjeru, nakon promišljanja ponaosob svakog od njih, u sadržajno uvjetovanim okvirima svojih primjera, složili su se da dobra koja dijele treba podijeliti na jednake dijelove. U slučaju apsolutno egoističnih sudionika u prvom primjeru, nepristranost kao njima prihvatljivo mjerilo odlučivanja teško da je mogla doći u obzir. Stoga nije moglo poslužiti ni u smislu izgledne vjerojatnosti pristanka sudionika na nezavisno nepristran standard odlučivanja o podjeli. Naime, svaki od apsolutno egoističnih sudionika je u jednakoj mjeri ponaosob karakterno obilježen kao apsolutno pristran. Svaki od njih u podjednakoj mjeri stoga je želio sebi osobno prigrabiti sve. U slučaju apsolutno altruističnih sudionika u drugom primjeru, nepristranost kao mjerilo odlučivanja lako je mogla doći u obzir. Stoga je vjerojatno izgledno moglo poslužiti u smislu mogućnosti pristanka sudionika na nezavisno nepristran standard odlučivanja o podjeli. No svaki od apsolutno altruističnih sudionika je u jednakoj mjeri ponaosob također karakterno obilježen kao apsolutno pristran. Svaki od njih u podjednakoj mjeri stoga je sebi osobno želio priskrbiti što je moguće manje. Odluke koje su u oba primjera rezultirale podjelom na jednake dijelove ipak su donesene po racionalno prihvaćenim procedurama. No ne po standardima odlučivanja kao mjerilima koja bi bila nezavisna od karakternih obilježja sudionika u podjeli. U ovim slučajevima odluke o podjeli na jednake dijelove omogućila je samo i isključivo samo racionalnost sudionika. Racionalnost kao zajedničko mjerilo odluka međusobno ekstremno različito karakterno obilježenih sudionika. U prvom primjeru podjela na jednake dijelove bila je omogućena racionalnom odlukom svakog sudionika ponaosob, budući je svaki od sudionika ponaosob apsolutno



egoistički racionalno maksimalizirao mogućnost svog osobnog uživanja u zaposjednutom dobru. U drugom primjeru odluka o podjeli na jednake dijelove također je bila omogućena racionalnom odlukom svakog sudionika ponaosob, budući je svaki od sudionika ponaosob apsolutno altruistički racionalno maksimalizirao svoju osobnu brigu za sve ostale sudionike. Racionalnost sudionika u oba slučaja bila je zajedničko mjerilo odluke međusobno sadržajno ekstremno različito karakterno obilježenih sudionika. Racionalnost kao zajedničko mjerilo pri odlučivanjima zasigurno je unaprijed postojala. Nezavisno od okvirnih sadržaja samih primjera koji su se međusobno razlikovali samo po međusobno ekstremno suprotno karakterno obilježenim sudionicima. Uz pomoć racionalno prihvaćenih procedura koje su dovele do istog rezultata. Ali iz međusobno ekstremno suprotno sadržajno određenih razloga. Razloga koji su bili uzrokovno zavisni o sadržanim karakternim obilježjima sudionika. Svejedno ostaje činjenica da je u ovim primjerima racionalnost sudionika kao zajedničko mjerilo dovelo do podjele na jednake dijelove. Podjela na jednake dijelove rezultat je procedure odlučivanja i u Rawlsovom primjeru. Budući je racionalnost sudionika u prva dva primjera zajedničko mjerilo koje je dovelo do podjele na jednake dijelove, a njihova racionalnost je zasigurno nezavisna od njihovih sadržajno ekstremno suprotno određenih karakternih obilježja, uz činjenicu da je racionalnost nezaobilazna osobina sudionika i u Rawlsovom primjeru, gotovo je u cijelosti izgledno da bi nezavisan standard racionalnosti možda mogao zamijeniti Rawlsov nezavisan standard nepristranosti. Uvjerljivost ove mogućnosti na prvi pogled pojačana je činjenicom što je i u Rawlsovom primjeru racionalnost sudionika njihovo nezaobilazno obilježje. Ukratko; nezavisan standard nepristranosti možda bi mogao biti zamijenjen nezavisnim standardom racionalnosti.

Nevolja je međutim u tome što je obilježje racionalnosti sudionika nužan uvjet svake smislene procedure bilo koje podjele. Bila ona pristrana ili nepristrana. U međusobno različito sadržajno uvjetovanim primjerima racionalnost kao mjerilo prihvatljivosti procedura podjela ne daje rezultate koji bi bili standardno nezavisni od ovih istih na međusobno različite načine drugačije uvjetovanih primjera. U zavisnosti od različito uvjetovanih sadržaja u različitim primjerima podjele racionalnost u ulozi standardnog mjerila prihvatljivosti procedura dovodi do mnoštva različitih rezultata. Rezultata koji nesumnjivo pokazuju da je racionalnost sudionika nužan uvjet za konstrukciju smislenih procedura, ali koji također nesumnjivo pokazuju da njihova racionalnost time ujedno nije i dovoljan uvjet za konstrukciju procedura koje jamačno nezavisno autonomno dovode do nepristranih rezultata. Drugačije rečeno; obilježje racionalnosti sudionika izdvojeno kao temelj procedure odlučivanja ne može

nezavisno standardno jamčiti nepristran rezultat podjele. Pokažimo ovo uz pomoć promjena u sadržajnim uvjetovanjima prethodnih primjera.

Dovoljno je npr. u prvom primjeru dodatno sadržajno uvjetovati da je barem jedan od apsolutno egoističnih sudionika u značajno boljem materijalnom položaju od svih ostalih sudionika podjele. Tada bi rezultat podjele nezaposjednutih dobara itekako pristrano išao u korist upravo tom sudioniku. Materijalno privilegirani sudionik želio bi nametnuti proceduru koja bi rezultirala time da bi on dobio daleko najveći dio. Racionalno bi iskoristio potencijalnu društvenu moć koju mu daje privilegirani ekonomski položaj, te bi nametnuo proceduru koja bi jamčila rezultat podjele pristrano u njegovu korist. Neki od ostalih sudionika bi se naizgled dragovoljno, a neki doista izrazito nevoljko, racionalno složili s ovakvim rezultatom podjele. Stupanj dragovoljnosti pristanka ostalih sudionika na ovakav rezultat podjele ovisio bi o stupnju njihove korumpiranosti. Za slučaj opasnosti od pobune od strane većinskog dijela izrazito nezadovoljnih sudionika, budući je materijalna sredstva povlašteni sudionik sada već u ulozi oligarha dobrim dijelom već koruptivno iskoristio, isti bi u svrhu obrane svoje zakonito stečene imovine, iznajmio usluge dovoljnog broja iz redova preostalih izrazito nezadovoljnih sudionika kao sredstvo prisile koje bi zajamčilo očuvanje već uspostavljenog oligarhijskog poretka. Dragovoljno ili pod prisilom, apsolutno egoistični sudionici racionalno bi pristali na ovakav rezultat podjele. Maksimaliziravši mogućnost vlastitog uživanja ili mogućnost vlastitog preživljavanja. Prisutnost straha, zavisti, mržnje i nezadovoljstva ostala bi u modificiranom obliku. Racionalnost kao mjerilo podjele dovelo je dakle ovim dodatnim sadržajnim uvjetovanjem u prvom primjeru do drugačijeg rezultata podjele od onog koji je bez ovog dodatnog uvjetovanja prethodno racionalno rezultirao podjelom dobara na jednake dijelove. Sudionici podjele u samom primjeru ostali su nepromijenjeno egoistični i nepromijenjeno racionalni. No dodatno materijalno privilegirano uvjetovanje samo jednoga od njih izrazito je promijenilo rezultat podjele. Obilježje racionalnosti sudionika izdvojeno kao temelj procedure odlučivanja nije dakle moglo u ovom primjeru nezavisno standardno jamčiti nepristranost rezultata podjele.

U drugom primjeru istovrsno dodatno sadržajno uvjetovanje ne bi promijenilo sam rezultat podjele. Bilo koji od altruističnih sudionika odrekao bi se svog povlaštenog ekonomskog položaja u korist svih ostalih sudionika. Bilo koji od njih ne bi želio iskoristiti potencijalno ostvarivu društvenu premoć. Procedura podjele svela bi se na proceduru koja je u drugom primjeru postojala i bez ovog dodatnog uvjetovanja. Briga za sve ostale sudionike podjednako kod svakoga od njih racionalno bi ponovno dovela do podjele nezaposjednutih dobara na jednake dijelove. No u ovom primjeru moguće je strogo uznastojati na apsolutnosti

altruističnosti kao karakternom obilježju sudionikâ. Odnosno; moguće je strogo uznastojati na tome da ni jedan od altruističnih sudionika podjele dragovoljno nikako ne bi pristao biti u materijalno privilegiranom položaju. U ovako isključivom slučaju teško da bi sa stanovišta cjelovite iskoristivosti dobara društveno razborita procedura podjele nezaposjednutih dobara bila uopće prihvaćena. Sudionici bi strogo i neizostavno bili obilježeni kao racionalna bića kojima karakterno obilježje podjednako i svima ponaosob ne dozvoljava prihvaćanje bilo kakve procedure koja bi rezultirala raspodjelom cjelokupnih nezaposjednutih dobara. Karakterno obilježje neizostavno bi im svima podjednako nalagalo da je racionalno prihvatljiva samo i isključivo samo ona procedura podjele koja rezultira tako da svaki od njih ponaosob dobije samo onaj dio koji mu je dovoljan za zadovoljavanje osnovnih potreba. Racionalnost ovako karakterno uvjetovanih sudionika ostala bi netaknuta. U smislu neovisne nesvodivosti njihove racionalnosti na bilo koje drugo obilježje njihove osobnosti. No njima racionalno jedino prihvatljiva procedura koja je uvjetovana obilježjem njihove osobnosti rezultirala bi time da bi veliki dio raspoloživih dobara ostao neraspodijeljen. Sudionici podjele uopće ne bi imali želju za stvaranjem bilo kakvog društvenog ugovora koji bi pretpostavljao potrebu za cjelovitim iskorištavanjem raspoloživih dobara. Buduće generacije postupale bi isključivo na isti način kao i one prethodne. Nasljeđivale bi posjede prethodnih generacija, a u slučaju potrebe izazvane porastom stanovništva, nastavile bi pojedinačno zaposjedati podjednako skromne dijelove do tada nezaposjednutih dobara.

Izlučimo ono za što mislim da je bitno kod ovih rezultata. Dodatna sadržajna uvjetovanja u oba primjera pokazuju da je racionalnost sudionika nužan uvjet same smislenosti podjele materijalnih dobara. Dodatno uvjetovanje u smislu promjene materijalnog statusa samo jednog bilo kojeg od sudionika podjele dovodi u primjerima do međusobno izrazito različitih rezultata podjele. U prvom primjeru dovodi do podjele izrazito u korist materijalno povlaštenog sudionika, a u drugom primjeru rezultat podjele ostaje isti i to bez obzira na dodatno sadržajno uvjetovanje materijalnog statusa jednog bilo kojeg od sudionika podjele. Makoliko racionalnost sudionika podjele u oba primjera bila nužan uvjet smislenosti same podjele, sama racionalnost sudionika ne može biti i dovoljan uvjet za neovisan standard koji bi jamčio nepromjenjivost rezultata podjele. Mjerilo racionalnosti samo po sebi ne može biti neovisno dovoljno mjerilo podjele. U oba primjera dodatnim sadržajnim uvjetovanjima pokazano je da racionalna procjena sudionika o prihvatljivosti procedura podjele ovisi o njihovim mentalnim stanjima i o društvenim okolnostima u kojima se nalaze. Strogo uznastojanje na apsolutnosti karakterne osobine sudionika u drugom primjeru pokazuje da je sama racionalnost sudionika nesvodiva na njihova mentalna stanja. Racionalnost sudionika

autonomno ostaje nesvodiva i u službi je postignuća različitih ciljeva koje sudionici u određenim društvenim okolnostima postavljaju. Racionalno prihvaćajući procedure podjele uvjetovane njihovim karakternim osobinama i mentalnim stanjima. S sadržajno društveno uvjetovano ovisno različitim rezultatima podjele.

Raščlanimo sada sadržaj Rawlsovog primjera o podjeli kolača. S pretpostavkom da će nam usporedba s prethodno izlučenim rezultatima iz prethodna dva primjera biti od pomoći. Usporedbom rezultata pri izdvajanju razloga zbog kojih je Rawls ustvrdio da njegov primjer ilustrira postojanje nezavisnog standarda nepristrane podjele. Također da će nam biti od pomoći i u smislu izdvajanja razloga zbog kojih Rawls u svom primjeru nije imao potrebe neposrednom izriječkom spomenuti posebne karakterna obilježja i mentalna stanja sudionika podjele.

U Rawlsovom primjeru racionalnost sudionika zasigurno je nužan uvjet za mogućnost postojanja prihvatljive procedure koja dovodi do smislenog rezultata podjele. Zadnji bilo koji od sudionika podjele nužno je u dovoljnoj mjeri morao biti barem toliko racionalan da bi mogao realno ostvariti svoj cilj: Uspješno zadovoljiti želju za dobivanjem najvećeg mogućeg dijela kolača. Ako ovaj rezultat usporedimo s rezultatima koji potvrđuju nužnost postojanja postavke o racionalnosti sudionika podjela, a koje smo dobili razmatranjem sadržaja prethodnih dvaju primjera, onda možemo zaključiti u prilog nužnosti ove postavke za procedure koje smisleno dovode do rezultata podjele. Podjednako nužne u sva tri razmatrana primjera. Nužnost ove postavke moguće je i poopćiti u smislu njezine nezaobilaznosti za sve racionalno prihvatljive procedure s smislenim rezultatima podjela. Postojanje bilo koje mogućnosti racionalne prihvatljivosti procedure s smislenim rezultatom mora pretpostaviti racionalnost sudionika podjele. Bez ove pretpostavke isti ne bi mogli neproturječno prihvatiti bilo koju proceduru koja bi završavala s racionalno prihvatljivim rezultatom. Sudionici podjele obilježeni kao iracionalna bića ne bi mogli neproturječno racionalno pristati na bilo kakvu racionalno prihvatljivu proceduru podjele. Teorija koja bi pretpostavljala „racionalnost iracionalnih“ sadržavala bi *contradictio in adjecto* logičku pogrešku u osnovnom poimanju. Iskazi ovakve teorije o prihvatljivosti procedura bili bi međusobno nekonzistentni. Primjeri koji bi trebali potkrjepljivati dijelove teorije bili bi međusobno proturječni. Ista bi bila odbačena iz razloga nekoherentnosti. Prethodno razmatranim primjerima i Rawlsovom primjeru nije moguće uputiti ovakav prigovor.

Procedura u Rawlsovom primjeru zasigurno je dovela do racionalno prihvatljivog rezultata podjele. Usporedba s rezultatima podjele u prethodna dva primjera pokazuje da samim tim Rawls nije ilustrirao ništa naročito. U bilo kojim neproturječno određenim okolnostima neki

mogući racionalno prihvatljiv rezultat podjele uvijek će biti prihvaćen od strane racionalnih sudionika podjele. Racionalnim procjenama o mogućnostima maksimalnih ostvarenja vlastitih želja za svakog sudionika ponaosob. Dogovorom u ovisnosti o međusobno različito određenim okolnostima u kojima se svaki od sudionika nalazi. Okolnostima opisno sadržanim u međusobno različitim primjerima. No Rawls je uz pomoć svog primjera ilustrirao i mnogo više. Ilustrirao je postojanje mogućnosti nepromjenjivo nezavisnog rezultata podjele kao standarda nepristranosti. Njegov primjer utoliko je argument u prilog utvrđivanju postojanja konstantne (standardne) mogućnosti ostvarenja procedure koja uvijek jamči nepromjenjivo isti rezultat. Zadnji bilo koji od sudionika podjele kolača standardno nepromjenjivo podijelit će kolač uvijek na isti način. Svaki bilo koji zadnji sudionik u njegovom primjeru nepromjenjivo će kolač podijeliti na jednake dijelove. Ova podjela bit će izvršena uz pomoć mjerila koje je racionalno jedino prihvatljivo svakom i bilo kojem zadnjem sudioniku podjele. Ovo mjerilo nepromjenjivo će postojati u smislu mogućnosti racionalne podjele u svim primjerima s neproturječno sadržajno određenim okolnostima. Što nikako ne znači da je ova mogućnost realno i ostvariva ili racionalno prihvatljiva u svim primjerima. No ona svejedno konstantno postoji kao jedna od mogućnosti racionalne podjele. I to neovisno o bilo kojim posebnim sadržajnim okolnostima bilo kojeg neproturječno sadržajno uvjetovanog primjera. Potencijalna prihvatljivost ovog mjerila zadnjem bilo kojem sudioniku podjele neće biti nimalo manja, ako je ona sadržajnim okolnostima možda umanjena ili možda u cijelosti zapriječena. Osim u slučajevima kada su sami sudionici podjele obilježeni posebnom isključivom karakternom osobinom. Kao u prethodno razmatrana dva primjera kada su sudionici podjele bili isključivo karakterno obilježeni kao apsolutno egoistični ili kao apsolutno altruistični sudionici. Samo tada će prihvatljivost podjele na jednake dijelove bilo kojem zadnjem sudioniku ovisiti o sadržajno opisanim okolnostima podjele. No i u ovim slučajevima podjela na jednake dijelove ostat će neupitna kao racionalna mogućnost podjele. I to kao neupitno racionalna mogućnost neovisna o sadržajno opisanim okolnostima podjele. Naime; apsolutno egoistični sudionici podjele moraju biti barem toliko racionalni da su sposobni pojmiti da podjela na jednake dijelove jest nepristrana podjela. Inače, ovi apsolutno egoistični sudionici ne bi ni bili označeni kao racionalni sudionici. Suprotne tvrdnje moguće je uvjerljivo obesnažiti, budući iste sadrže *contradictio in adjecto* logičku pogrešku u osnovnom poimanju obilježja sudionika. Pokažimo način ovog obaranja suprotnih tvrdnji usporedbom rezultata u razmatranim primjerima. Pretpostavimo da kolač dijele apsolutno egoistični sudionici pod sadržajnim uvjetom podjele opisanim u Rawlsovom primjeru. Zadnji bilo koji apsolutno egoistični sudionik podjele neizostavno će podijeliti kolač na jednake

dijelove, budući će samo na takav način moći racionalno maksimalizirati svoju egoističnu želju za svojim udjelom u podjeli kolača. No to još uvijek dovoljno uvjerljivo ne mora značiti da svi i bilo koji od sudionika mora znati što je to nepristranost. Podjela kolača na jednake dijelove u ovom slučaju rezultat je sposobnosti racionalne maksimalizacije mogućnosti uživanja u osobnom udjelu u podjeli. Izvršena od strane zadnjeg bilo kojeg apsolutno egoističnog sudionika podjele. Nužno ne slijedi da bilo koji od njih stoga mora biti sposoban pojmiti da je podjela kolača na jednake dijelove nepristrana podjela kolača. Zadnji sudionici pri podjeli ovdje ne odlučuju uz pomoć sposobnosti poimanja nepristranosti, nego uz pomoć sposobnosti racionalne maksimalizacije svog udjela u podjeli kolača. Primjer naizgled potvrđuje da je podjela na jednake dijelove pod uvjetom Rawlsovog primjera jedino racionalno prihvatljivo mjerilo svakom i bilo kojem zadnjem sudioniku podjele. Pa i kada su oni apsolutno egoistični. Ali naizgled ne potvrđuje da oni stoga nužno moraju biti sposobni pojmiti što je to nepristranost. No podjela na jednake dijelove izvršena je od strane tih istih apsolutno egoističnih sudionika i pod sadržajnim uvjetom prvog primjera. Uvjet prvog primjera tražio je istovremenost podjele kolača. Sudionici podjele složili su se o podjeli na jednake dijelove racionalnom maksimalizacijom mogućnosti uživanja u svom dijelu kolača. Bez straha da će ovakva podjela izazvati nesavladivu zavist od strane bilo kojeg drugog sudionika podjele. Alternative su naime značile: ili skapavanje od gladi svih sudionika ili strah kod svih sudionika. Alternative bi zasigurno zapriječile bilo koju mogućnost uživanja u podijeljenom. Apsolutno egoistični sudionici podjele stoga su morali biti sposobni pojmiti što je to nepristranost. Apsolutno egoistični sudionici podjele nužno moraju biti toliko racionalni da bi racionalna podjela uopće bila moguća. No ako nedvojbeno ne bi mogli pojmiti što je to nepristrana podjela, ne bi mogli nedvojbeno pojmiti ni što je to pristrana podjela. Podjela neke cjeline bila bi im: Proizvoljno prihvatljiva, ili proizvoljno neprihvatljiva, ili bi im bila prihvatljiva samo cjelina. Geometrijsko poimanje odnosa veličina ne bi im bilo poremećeno. Stoga bi mogli pojmiti što su to jednaki udjelovi neke cjeline, ali ne bi mogli pojmiti da podjela neke cjeline na jednake dijelove ujedno znači nepristranost podjele. Proturječno bi bili obilježeni kao racionalno-iracionalni sudionici podjele. Ovakvi apsolutno egoistični iracionalno-racionalni sudionici podjele neproturječno ne bi mogli biti zamišljeni kao ljudska bića. Stoga teorijski neproturječno zamišljeni racionalni i apsolutno egoistični sudionici nužno moraju biti sposobni pojmiti što je to nepristranost. No karakterno obilježeni kao apsolutno pristrani teško bi pristali na nepristran rezultat podjele. Osim ako su kao u prvom primjeru racionalno pritisnuti sadržajnim okolnostima podjele. Na istu će svaki ponaosob racionalno pristati isključivo samo iz egoističnih razloga. No to je nešto sasvim drugo. Njihovo

pristajanje ili nepristajanje na nepristran rezultat podjele iz isključivo pristranih razloga nikako ne znači da oni stoga nisu sposobni pojmiti što je to nepristranost. U suprotnom zasigurno ne govorimo o ljudskim bićima. Čak i čopor lavova uspijeva podijeliti plijen, a da se međusobno ne unište. Lavovi zacijelo nisu sposobni pojmiti što je to nepristranost, iako im sposobnost zamjedbe „geometrijskih“ odnosâ veličina u okolišu zasigurno nije poremećena. Ali, lavovi nisu ljudska bića.

Pretpostavimo da kolač dijele apsolutno altruistični sudionici pod sadržajnim uvjetom podjele opisanim u Rawlsovom primjeru. Zadnji bilo koji apsolutno altruistični sudionik podjele neizostavno će podijeliti kolač na jednake dijelove, budući u Rawlsovom primjeru svi sudionici imaju želju za cjelovitom podjelom kolača. Svaki i bilo koji od apsolutno altruističnih sudionika podjele će samo na takav način moći racionalno maksimalizirati svoju brigu za sve ostale sudionike u podjeli kolača. Za ovakvu podjelu svaki od njih neizostavno mora biti sposoban racionalno jasno pojmiti da podjela kolača na jednake dijelove znači nepristranu podjelu kolača. Kolač će biti podijeljen uz pomoć njihove sposobnosti racionalnog poimanja nepristranosti. Ako strogo uznastojimo na apsolutnosti altruističnosti sudionika podjele kolača, te pretpostavimo da ni jedan od njih nikako ne bi želio dobiti dio kolača koji bi bio veći od onog dijela koji mu je dovoljan samo za trenutačno utaživanje gladi, onda bi zadnji bilo koji sudionik u podjeli kolača neizostavno podijelio kolač na jednake dijelove. S tim što bi veliki dio kolača ostao nepodijeljen. Kolač bi svejedno biti podijeljen uz pomoć njihove sposobnosti racionalnog poimanja nepristranosti.

Ovom usporedbom rezultata u različitim primjerima podjela nadam se da je dovoljnoj mjeri izlučen smisao Rawlsove postavke o postojanju nezavisnog standarda odlučivanja koji jamačno dovodi do konstantno nepromjenjivog rezultata. Nadam se da je dovoljno pokazano sljedeće: Ne postoji smisleno poimanje bilo kakve racionalne podjele koje ne bi uključivalo sposobnost racionalnog poimanja nepristranosti podjele. Promotrimo značenje ovog rezultata sa stanovišta teorije o pravednosti kao nepristranosti.

Nepristranost podjele u smislu podjele na jednake dijelove Rawls je nazvao slučajem primjene savršene proceduralne pravednosti. Mogućnost primjene savršene proceduralne pravednosti ukazivao je na postojanje nezavisnog standarda odlučivanja koji konstantno jamči nepristranost rezultata podjele. Rezultati prethodno razmatranih primjera pokazali su da je ova konstantnost rezultat autonomne nesvodivosti mjerila nepristranosti na bilo koji uvjet sadržan u razmatranim primjerima. Utvrđivanjem postojanja standarda nepristranosti podjele prvi razlog Rawlsovog navođenja primjera o podjeli kolača time je bio postignut. Naime; u *Teoriji pravednosti* kao i u *Pravednosti kao nepristranosti* pravednost i jest definirana kao

nepristranost. Ilustracija primjerom postavke o postojanju standarda nepristranog odlučivanja potvrdila je inteligibilnost osjećaja za pravednost kao smisao za pravednost. Naime, u *Teoriji pravednosti* kao i u *Pravednosti kao nepristranosti* osjećaj za pravednost i jest definiran kao smisao za pravednost. Time je i drugi razlog navođenja ovog primjera bio postignut. Upozorimo na teorijski značaj ovih rezultata.

Razlika u razmatranim primjerima odnosu na Rawlsov primjer nije u samoj racionalnosti sudionika. Pokazano je da sudionici podjele u svim razmatranim primjerima moraju biti u stanju pojmiti da podjela na jednake dijelove može biti primjer podjele s zajamčeno nepristranim rezultatom. Moraju biti u stanju pojmiti što je to nepristranost, a da bi ih uopće bilo moguće neproturječno nazvati racionalnim bićima. Razlika je u mogućnosti utjecaja karakternih uvjetovanja i uvjetovanja mentalnosti sudionika na mogućnost njihovog racionalnog prihvatanja jedine procedure koja dovodi do ovog savršeno nepristranog rezultata. Međusobno različita karakterna uvjetovanja sudionika u međusobno različito sadržajno uvjetovanim okolnostima izazvala su racionalna prihvatanja međusobno različitih procedura s međusobno različitim rezultatima. Rawlsov primjer je po mnogo čemu drugačiji. Posebno karakterno uvjetovanje sudionika, uvjetovanje njihovih mentalnih stanja, osim podjednake želje za podjelom, neposrednom izriječkom u njegovom primjeru uopće ne postoji. U ostalim primjerima sudionici su neposrednim izriječkama bili međusobno različito posebno karakterno obilježavani. Stoga su u njima mogli racionalno prihvatiti međusobno različite procedure podjele isključivo u ovisnosti o različitim sadržajima uvedenim u iste. S međusobno ovisno različitim rezultatima podjele. Podjela na jednake dijelove bila je rezultat koji je bio neizostavno ovisan o sadržajnim okolnostima podjele. Ovisnost rezultata o ovim okolnostima nadam se da je u prethodno razmatranim primjerima s karakterno posebno obilježenim mentalnim stanjima sudionika dovoljno uvjerljivo pokazana. Promjenom sadržajnih okolnosti u primjerima i rezultati podjele mijenjali su se od slučaja do slučaja. Ukratko: Racionalno prihvatljive procedure podjele mijenjale su se u ovisnosti o promjeni sadržajnih uvjeta. No pokazano je da su bez obzira na svu ovu promjenjivost racionalni sudionici podjele nužno morali biti sposobni neproturječno racionalno pojmiti da je podjela na jednake dijelove mogućnost nepristrane podjele. Mogućnost koja je postojala prije i neovisno od bilo kojih rezultata podjela racionalno prihvaćenih isključivo u ovisnosti o sadržajnim okolnostima podjela i o karakternim mentalnim obilježjima sudionika podjela. Teorijski značaj ovih rezultata zrcali konture razloga zbog kojeg Rawls nije imao potrebe u svom primjeru neposredno ni spomenuti karakterne mentalne osobine sudionika u podjeli. No to tek



treba preciznije pokazati. Vratimo se stoga u ovom smislu sadržajnim postavkama Rawlsovog primjera.

Prva sadržajna postavka u njegovom primjeru postavka je o nepristranoj podjeli kao podjeli na jednake dijelove. Ova postavka izražava nezavisan standard nepristranosti pri odlučivanju. Standard koji jamči nepromjenjivo nepristran rezultat. Posebne karakterne osobine sudionika naizgled nije ni bilo nužno spominjati. Npr. Međusobno ekstremno različita karakterna uvjetovanja obilježja sudionika u smislu njihovog određenja kao apsolutno egoističnih ili kao apsolutno altruističnih sudionika ne bi isključila postizanje ovog rezultata. Zadnji bilo koji sudionik podjele kolača podijelio bi kolač na jednake dijelove. Bez obzira dijele li kolač sudionici koji su svi ili apsolutno egoistični ili su svi apsolutno altruistični. Racionalno bi maksimalizirali svoj udio u podjeli kolača. Iz međusobno suprotstavljeno različitih razloga, a u skladu s svojim karakternim osobinama. Bez obzira što će u drugačije sadržajno postavljenim primjerima ti isti apsolutno pristrani sudionici cjelovito podijeliti kolač na jednake dijelove, ne zbog sposobnosti racionalnog poimanja postojanja nezavisnog standarda odlučivanja, nego zbog razloga koji su ovisni o sadržajnim okolnostima istih. Bez obzira što će dodatna promjena sadržajnih uvjeta u tim istim primjerima izazvati kod apsolutno egoističnih sudionika racionalno prihvaćanje procedure s rezultatom nejednake podjele kolača, a kod apsolutno altruističnih sudionika prihvaćanje procedure s rezultatom necjelovite podjele kolača. Ukratko: Standard nepristrane podjele ostaje konstantno neovisan o bilo čemu drugom osim o samom sebi. Ponovimo prethodno postavljenu alternativnost o mogućem razlogu izostanka neposrednog karakternog uvjetovanja sudionika u Rawlsovom primjeru: Ili su karakterna uvjetovanja bila nevažna, ili su bila podrazumijevana. Promatrana zasebno, prva sadržajna postavka u Rawlsovom primjeru sugerira razrješenje ove alternativnosti u smislu da su karakterne osobine sudionika pri podjeli kolača bile nevažne. Nepristranost kao nužan dio racionalnosti sudionika na prvi pogled učinio ih je nevažnim.

Druga sadržajna postavka u Rawlsovom primjeru postavka je o jednakoj poželjnosti dobara koja sudionici podjele trebaju podijeliti. Poželjnost dobara zajednička je postavka svim prethodno razmatranim primjerima. Bez ove postavke mislim bi isti bili gotovo besmisleni. U prvom primjeru sudionici su nužno bili jednako zainteresirani za podjelu, budući su bili racionalno vođeni apsolutnim osobnim egoizmom. U drugom primjeru su nužno bili jednako zainteresirani za podjelu, budući su bili racionalno vođeni apsolutnom altruističnom osobnom brigom za ostale. Dokažimo nužnost ove postavke za Rawlsov primjer. Uz pomoć kritike tobožnjih protuprimjera iz literature posvećene Rawlsovoj filozofiji, a koji odbacuju nužnost

ove postavke. Posebno stoga što mnoštvo sličnih prigovora možemo pronaći u stručnoj literaturi koja je usmjerena ka odbacivanju cjelokupne Rawlsove teorije o pravednosti.

Pretpostavimo da barem jednom bilo kojem sudioniku podjele kolača, kolač uopće nije poželjno dobro. Ovaj bilo koji sudionik iz zdravstvenih razloga uopće ne jede kolače. Pretpostavimo da ovaj bilo koji sudionik treba podijeliti kolač tako da zadnji dio ostane njemu, a svi ostali biraju prije njega. Ovakav tobožnji protuprimjer ničim uvjerljivim ne može osporiti ilustrativne rezultate Rawlsovog primjera, no ipak može ponešto reći o istom. Usuprot očekivanom, može pokazati nešto neosporno. Ako je ovaj bilo koji sudionik egoističan, on uopće neće ni biti zainteresiran za bilo koji pokušaj podjele kolača. Naime, zadnji sudionik u podjeli koji je karakterno uvjetovan kao egoističan sudionik je samim smislom Rawlsovog primjera isključen iz istog. Ovakav sudionik zbog svoje osobne nezainteresiranosti za podjelu kolača nije, niti uopće može, pod uvjetom Rawlsove podjele, biti suvislo pojmljen kao sudionik u podjeli kolača. Ako je ovakav sudionik altruističan, podijelit će kolač na jednake dijelove svim ostalim sudionicima, a sebi neće ostaviti ništa. To ponešto govori o Rawlsovom primjeru, budući ovako karakterno uvjetovan sudionik nije smislom Rawlsovog primjera ničim isključen iz istog. Ovakav sudionik će biti zainteresiran za podjelu kolača, budući je vođen altruističnom brigom za sve ostale sudionike. Podjednako će biti zainteresiran za podjelu, bez obzira što sebi neće ostaviti ništa. Ako zadnji sudionik podjele, kao u izvornom Rawlsovom primjeru, uopće nije posebno karakterno određen, onda on može biti sudionikom podjele samo ako je zainteresiran za samu podjelu. Inače uopće nije niti može biti suvislo pojmljen kao sudionik u podjeli. No to samo potvrđuje nužnost Rawlsove postavke o jednakoj poželjnosti dobara koje sudionici podjele trebaju podijeliti.

Pretpostavimo da kolač dijeli barem jedan bilo koji sudionik kojemu je ovaj kolač manje poželjan, nego što je isti poželjan za podjelu podjednako zainteresiranim svim ostalim sudionicima podjele. Ovakvom bilo kojem sudioniku kolač nije u potpunosti nepoželjan. Stoga on nije u potpunosti nezainteresiran za podjelu kolača. On samo, za razliku od ostalih, mnogo više voli drugu vrstu kolača. Ovakav tobožnji protuprimjer također ničim ne može osporiti ilustrativnu uvjerljivost Rawlsovog primjera, no svejedno ponešto ipak može reći o istom. Naime; ovakav sudionik će sebi uzeti tek toliko da može samo kušati kolač, a svim ostalima će gotovo netaknut kolač podijeliti na jednake dijelove. U suprotnom će navući na sebe ili njihov bijes ili njihovo moralno zgražanje. Bijes ostalih sudionika, ako su oni možda egoistični. Moralno zgražanje ostalih sudionika, ako su oni možda altruistični. Bijes i/ili moralno zgražanje, ako možda nisu uopće posebno karakterno obilježavani. Ako bi ovakav zadnji sudionik podjele, podijelio gotovo netaknut kolač na nejednake dijelove, a ostali

podjednako zainteresirani sudionici bili egoistični, onda bi isti neizostavno navukao bijes onog dijela sudionika koji bi dobili manje dijelove kolača. Svaki od egoističnih sudionika znao bi naime da pod ovim uvjetima podjele samo podjela na jednake dijelove svakom ponaosob jamči maksimalnu mogućnost uživanja u dijelu kolača. Gubitnici bi bili bijesni na podjeljitelja i zavidni dobitnicima. Njihovi osobni interesi bili bi ugroženi. Ne bi se žalili na odsutnost nepristranosti pri podjeli, nego na ugroženost svojih osobnih interesa. Ako bi ostali podjednako zainteresirani sudionici bili altruistični, onda bi se svi moralno zgražali nad podjeljiteljem zbog odsustva njegove nepristranosti pri podjeli. Racionalnost zadnjeg bilo kojeg sudionika podjele kojemu je kolač manje poželjan presudit će stoga neizostavno u korist podjele gotovo netaknutog kolača na jednake dijelove. Čak i ako bi isti bio egoističan. On time ne bi štitio svoj moralni integritet, nego bi štitio svoj osobni interes. Vjerojatno bi lažno prikazivao da time zapravo štiti svoj moralni integritet i/ili da postupa u ime viših ciljeva. U promijenjenim okolnostima podjele, pod pretpostavkom npr. da zadnji egoistični podjeljitelj, za razliku ostalih, raspolaže većom društvenom moći, podjela kolača bi izgledala sasvim drugačije. Naredio bi većini prethodnih podjeljitelja da po uzoru na njega osobno smiju tek kušati kolač. Jednom ili nekolicini prethodnih podjeljitelja podijelio bi barem polovicu kolača. S jednim ili s nekolicinom ovih dobitnika prethodno bi se dogovorio da njemu mora pripasti barem polovica druge njemu daleko poželjnije vrste kolača. Vjerojatno bi pri tom lažno isticao sebe kao uzor skromnosti, pravednosti i suosjećajnosti. Za slučaj neugodnih pitanja o podjeli druge vrste kolača, pozvao bi se na pravo i poredak. Tamo gdje bi mu ponestalo prava pozvao bi se na pravednost, a tamo gdje bi mu ponestalo pravednosti pozvao bi se na pravo. Promijenjene okolnosti podjele samo će potvrditi egoističnost razloga zbog kojeg će zadnji egoistični podjeljitelj kojemu je kolač manje poželjan, a pod uvjetima Rawlsovog pokusa, podijeliti gotovo netaknut kolač na jednake dijelove. Za razliku od ovakvog zadnjeg podjeljitelja, zadnji altruistični podjeljitelj, podjelom gotovo netaknutog kolača na jednake dijelove svim ostalim sudionicima doista će štititi svoj moralni integritet. Promijenjene okolnosti podjele ničim neće utjecati na ovaj rezultat. Nepristranost podjele bit će potvrđena kao konstantnost. Potvrđena autonomno iz moralnih razloga. Ako zadnji ničim karakterno posebno obilježen podjeljitelj, kojemu je kolač manje poželjan, ne bi gotovo netaknut kolač podijelio na jednake dijelove iz razloga moralnosti, onda (parafrazirajmo Rawlsa!) priča o moralnosti doista bi došla do svog kraja. No zbog pogubnosti kraja ove priče po ljudski rod, istaknimo barem to da variranja poželjnosti dobara ne mogu ničim suvislim osporiti uvjerljivost Rawlsovog ilustrativnog primjera. Primjera kao argumenta u prilog utvrđivanju postojanja poimanja podjele na jednake dijelove kao neovisne standardne

moćnosti pri racionalnoj podjeli poželjnih dobara. Kada postavka o varijabilnosti poželjnosti dobara uz pomoć svojih rezultata uvjerljivo ničim ne može osporiti rezultat postavke o jednakoj poželjnosti istih, tada postavka o jednakoj poželjnosti dobara zasigurno ostaje na snazi.

Još banalnije zamišljena sadržajna uvjetovanja sudionika u smislu varijabilne poželjnosti dobara još će dosljednije voditi u banalnosti. No ničim uvjerljivim neće moći osporiti Rawlsovu postavku o jednakoj poželjnosti istih. Ova postavka općenito određuje uvjet smislenosti konstrukcija primjera koji se odnose na racionalno prihvatljive procedure podjele. Utvrđuje argument u prilog postojanju racionalnog, nezavisnog i nepristranog standarda podjele. Kantovska interpretacija ove postavke u smislu pojašnjenja određenja pravednosti kao moralnog temelja vezanog uz poimanje nepristranosti mnogo je ozbiljniji teorijski napor od smišljanja inačica banalnih uvjetovanja poželjnosti s uzaludnim ciljem obaranja iste. Npr. Poimanje o nepristranosti postavka je u Rawlsovom primjeru u prilog ilustraciji postojanja odlučivosti o ničim uvjetovanom standardu. Poimanje i najgoreg zločinca kako ne postupi u skladu s moralnošću postavka je u Kantovom primjeru u prilog ilustraciji postojanja odlučivosti o ničim uvjetovanom dobru. Racionalnost pri tom i u Rawlsovom i u Kantovom primjeru jest nužan no ne i dovoljan uvjet za postojanje ove odlučivosti. Za dovoljnost odlučivosti u ovim ilustrativnim primjerima potreban je neovisan temelj. I najgori zločinci po neovisnosti temelja znaju što je to moralno dobro, kao što i pristrani sudionici po neovisnosti temelja znaju što je to nepristranost. No samo pod uvjetom da barem u smislu racionalne uračunljivosti nisu nenormalni. Lažno prikazivanje i prikrivanje odstupanja od moralnosti u ime navodnih viših ciljeva pri tom ničim suvislim ne mijenja ovo stanje stvari. Sa stanovišta neproturječno i nerelativno pojmljene moralnosti. Stoga ne začuđuje što Rawls nije odgovarao na kritike koje su već za njegovog života bivale „potkrijepljene“ banalnim primjerima iz reda varijabilne poželjnosti dijeljenih dobara. Na ovakve kritike zacijelo nije neodgovarao zbog nedostatka argumenata. No one su u literaturi svejedno preživjele. Sve do danas.

Treća sadržajna postavka u Rawlsovom primjeru je postavka prema kojoj svi sudionici podjele nastoje sebi osigurati najveći mogući dio. Ova postavka može poslužiti u smislu izdvajanja razloga za izostanak neposrednog karakternog obilježavanja sudionika u njegovom primjeru. Može do kraja razriješiti prethodno postavljenu alternativnost mogućih razloga ovog izostanka. Stoga razlog za ovu postavku treba posebno izdvojiti.

Poslužimo se pri tom ponovno usporednicom s prva dva primjera. Postavka o nastojanju svih sudionika za osiguranjem najvećeg mogućeg dijela sebi osobno sasvim neproturječno može biti protumačena kao postavka koja je daleko bliža karakternom obilježju egoističnosti, nego

li je to karakternoj osobini altruističnosti. Inačice razmatrane u prva dva primjera to uvjerljivo pokazuju. Apsolutno egoistično uvjetovani sudionici uvijek će nastojati osigurati najveći mogući dio sebi osobno. Racionalnom maksimalizacijom svog osobnog udjela. U ovisnosti o različitim uvjetima podjele sadržanim u inačicama različitih primjera. Odlučivat će uvijek u skladu s svojom egoizmom obilježenom naravi. Apsolutno altruistično obilježeni sudionici nikada neće nastojati osigurati najveći mogući dio sebi osobno. Racionalnom maksimalizacijom svog osobnog udjela. Neovisno o različitim uvjetima podjele u inačicama međusobno različitih primjera. Najveći mogući dio na koji će inače pristati morat će maksimalno biti jednak dijelovima svih ostalih sudionika. Odlučivat će uvijek u skladu s svojom altruističnom naravi. Dakle, bez obzira što u Rawlsovom primjeru neposrednom izriječkom nisu uopće spomenute bilo kakva posebna karakterna obilježja sudionika, njegova treća sadržajna postavka može neproturječno biti protumačena kao najbliža karakternom obilježju egoističnosti sudionika podjele. Znači li to da kolač u Rawlsovom primjeru dijele izrazito egoistični sudionici?

Potvrđan odgovor na ovo pitanje ozbiljno bi narušio ilustrativnost njegovog primjera kao argumenta u prilog postojanja standarda nepristrane podjele. Naime, bilo koji zadnji egoistični sudionik podjele morao bi biti samo toliko racionalan da bi mogao pojmiti da mu samo podjela na jednake dijelove jamči maksimalan udio u podjeli kolača. To ne znači da bi istu morao i prepoznati kao nepristran standard podjele. Ne bi istu morao ni priznavati kao pravedan način podjele. Pravednost kao nepristranost mogao bi relativizirati kao mjerilo koje se mijenja u ovisnosti o različitim društvenim okolnostima. Razlikovanje pristranosti i nepristranosti time ne bi bilo uvjetom racionalnosti sudionika. Dovoljno bi bilo da svi sudionici podjele nastoje sebi osigurati najveći mogući udio u podjeli kolača. No zadnji bilo koji od njih to sebi osobno može samo na racionalan način. Ako ne bi bio dovoljno racionalan da bi mogao pojmiti da samo podjela na jednake dijelove ne ide pristrano u korist ostalim sudionicima podjele, onda ne bi bio dovoljno racionalan da bi mogao maksimalizirati svoj mogući udio u podjeli kolača. Stoga mora biti sposoban razlikovati pristranost od nepristranosti. U suprotnom bi zadnji bilo koji egoistični sudionik trpio prigovor iz reda *contradictio in adjecto* pogreške u poimanju obilježja sudionika podjele. Stoga: Treća sadržajna postavka u Rawlsovom primjeru ne znači da kolač dijele izrazito egoistični sudionici podjele. Time Rawls nije isključio egoistične postupke iz društvene realnosti. Različite osobe u različitim realnim društvenim okolnostima mogu osobno reagirati različitim mentalnim stanjima. Ponekad mogu djelovati egoistično, a ponekad altruistično. Razlog navođenja treće postavke u Rawlsovom primjeru zasigurno nije razmatranje mentalnih stanja

pojedinih osoba u realnosti. Razlog navođenja je teorijski daleko općenitiji i obuhvatniji. U suprotnom, njegovu teoriju o pravednosti nitko nikada ne bi ozbiljno ni razmatrao. Treća postavka ukazuje na moralni problem i općeniti izazov filozofiji moralnosti. Altruizam općenito i gotovo nikad nije bio problem u smislu njegove moralne prihvatljivosti. Stoga altruizam općenito i gotovo nikad nije bio poseban izazov filozofiji moralnosti. Egoizam je općenito i gotovo uvijek problem u smislu njegove moralne prihvatljivosti. Stoga je egoizam općenito i gotovo uvijek poseban izazov filozofiji moralnosti. Rawls je izraziti egoizam odredio kao logički konzistentno racionalan i nespojiv s onim što mi intuitivno prepoznajemo kao moralno stanovište. Te je ustvrdio da značaj egoizma filozofski nije u tome što je on alternativa poimanju onoga što je pravedno, nego je njegov filozofski značaj o tome što je on izazov bilo kojem poimanju pravednosti.<sup>113</sup> Altruizam stoga općenito nije problem ni poseban izazov ni Rawlsovoj filozofiji moralno prihvatljivog društvenog ugovora. Razlog uspostave treće sadržajne postavke u njegovom primjeru bila je nužna kako bi mogao ilustrirati bitno postojanje standarda nepristranosti. Bez obzira na karakterne osobine sudionika. Ono što mu je pri tom bilo jednako bitno bilo je pokazati da makoliko sudionici podjele imali egoistične porive koji su neotklonjivo prisutni u naravi čovjeka, svi sudionici moraju biti toliko racionalni da bi mogli pojmiti što je to nepristranost. Bez obzira što je nepristranost izrazitim egoistima teško prihvatljiva. Stoga su razlogom pravednosti oblici ekstremnog egoizma i mogli biti isključeni iz moralno prihvatljivog društvenog ugovora. Uz pomoć načela pravednosti – rezultatima misaonog pokusa.<sup>114</sup>

Ponovimo ukratko rezultate usporedbe sadržajnih uvjeta Rawlsovog primjera i inačica drugačije sadržajno uvjetovanih primjera. Inačica navedenih isključivo u svrhu pomoći pri izlučivanju *pro* i *contra* argumenata u odnosu na teorijsku uvjerljivost Rawlsovog misaonog pokusa. Pokusa sadržajno uvjetovanog izvornim položajem uz pomoć vela neznanja. *Eo ipso* irealni misaoni pokusi značajan su teorijski instrument dokaza u znanstvenim teorijama. Ne postoji razlog zbog kojeg bi Rawlsov *eo ipso* irealni misaoni pokus kao teorijski instrument dokaza trebali izbaciti iz etičkih teorijskih razmatranja. Rawlsov ilustrativni primjer o podjeli kolača podrazumijevao je egoistične realno neotklonjive čimbenike u naravi ljudskih bića. Veo neznanja je razlogom teorijske instrumentalnosti pokusa rezultirao načelima pravednosti poglavito u svrhu moralno prihvatljive stabilizacije društva. Odnosno; u svrhu konstrukcije teorijskog sadržaja ideje o dobro uređenom društvu uz pomoć dokazivanja procedure koju je Rawls nimalo slučajno nazvao čistom proceduralnom pravednošću. Stupanj irealnosti

---

<sup>113</sup> Vidi odgovarajući navod.

<sup>114</sup> Vidi odgovarajući navod.

Rawlsovog ilustrativnog primjera u odnosu na obilježja ljudskih bića daleko je manji, nego što je to stupanj irealnosti ovih obilježja pretpostavljen u usporedno navedenim pomoćnim primjerima. Time zasigurno nije dokazano da se čista proceduralna pravednost doista i događa u realnosti. Kao što kaže Rawls, uporaba savršene proceduralne pravednosti u realnosti je rijetka, ako je uopće moguća. Stoga moramo navesti sljedeći primjer. Primjer kojeg je Rawls naveo kao ilustraciju za nesavršenu proceduralnu pravednost. Proceduru koja se doista i odvija u realnosti:

*„Nesavršena proceduralna pravednost ilustrirana je uz pomoć krivičnog suđenja. Željeni rezultat je da optuženik bude proglašen krivim samo i samo ako je on doista počinio kazneno djelo za koje je optužen. Sudbena procedura je uobličena tako da istraži i ustanovi istinu. No izgleda da je nemoguće tako osmisliti pravne propise da oni uvijek vode do ispravnog rezultata. Sudbena teorija ispituje koje procedure, koja pravila dokaznih činjenica, i slično, su na najbolji način sračunata tako da unaprijede ovu svrhu u skladu s drugim svrhama zakona. Razumno je očekivati da će različiti načini saslušanja u različitim okolnostima dovesti do ispravnih rezultata. Ne uvijek, ali barem u velikom broju slučajeva. Suđenje je dakle primjer za nesavršenu proceduralnu pravednost.“*<sup>115</sup>

Sudbeni postupak kao primjer za nesavršenu proceduralnu pravednost zrcali razlog nesavršenosti sličnih procedura. Razlog nesavršenosti sudbenih procedura u društvima koja teže ka konsenzusom moralno prihvatljivim ustrojstvima nije u nepostojanju namjere za postizanjem pravednog ishoda, nego u nepostojanju procedure koja neizostavno dovodi do istog. Kada se zakon pažljivo slijedi i kada se sudbeni postupak sprovede nepristrano, može se doći i do nepravedne presude. Slučajno posložena kombinacija odnosnih okolnosti može djelovati otegotno u odnosu na osumnjičenika. Sama nepristranost procedure u realnosti ne može neizostavno jamčiti postizanje pravednosti. No zasigurno može jamčiti veću mogućnost postizanja pravednosti. Izostanak nepristranosti u cijelosti poništava mogućnost postizanja iste. Propisima nadležnih institucija usvojena proceduralna nepristranost omogućuje sustav

---

<sup>115</sup> Prijevod moj. Usp. original: „*Imperfect procedural justice is exemplified by a criminal trial. The desired outcome is that the defendant should be declared guilty if and only if he has committed the offense with which he is charged. The trial procedure is framed to search for and to establish the truth in this regard. But it seems impossible to design the legal rules so that they always lead to the correct result. The theory of trials examines which procedures and rules of evidence, and a like, are best calculated to advance this purpose consistent with the other ends of the law. Different arrangements for hearing cases may reasonably be expected in different circumstances to yield the right results, not always but at least most of the time. A trial, then, is an instance of imperfect procedural justice.*“ ibid., str. 74-5.

društvene suradnje koji nije u suprotnosti s čistom proceduralnom pravednošću. Nepristranost zasigurno stoga nije u suprotnosti s jednakošću.

Teorijski je svakako moguće uspostaviti jednakost kao jedinu i isključivu relevantnu mjeru nepristranosti. Nepristranost je na ovaj način moguće zamijeniti s jednakošću. No pokušaji ostvarenja oblikâ društvenog ustrojstva koji je trebao uz pomoć ideje o besklasnoj jednakosti realno ostvariti čistu proceduralnu pravednost i u smislu jednakosti vlasništva nad materijalnim dobrima krajem dvadesetog stoljeća završili su utopijskim neuspjehom. Ostvarenje čiste proceduralne pravednosti u ovom smislu početkom dvadeset i prvog stoljeća ostalo je samo kao utopijski teorijski ideal. No kao realno neostvariva čista savršena procedura nije time nužno i obesnažena kao idealni teorijski orijentir za pokušaj ostvarenja nesavršene proceduralne pravednosti. U što je društveno razborito moguće većoj mjeri, a u svrhu postizanja stabilnih društvenih odnosa u društvima u kojima postoji nejednakost u vlasništvu nad materijalnim dobrima. U društvenim okolnostima parlamentarnih demokracija u kojima se egoistični čimbenici u ljudskoj naravi priznaju kao činjenice koje su neotklonjive uz pomoć revolucionarnih nasilnih postupaka u svrhu ostvarenja utopijskih ciljeva. Nenasilna promjena društvenog utjecaja egoizma, a sa stanovišta fundacionalistički pojmljene teorije o moralnosti neprihvatljivih oblika egoizma, nešto je sasvim drugo.

S druge strane; nepristranost je teorijski moguće zamijeniti i jednom vrstom učinkovitosti (*alokativnosti*) kao jedinom i isključivo mjerom. Mjerom koja sama po sebi ne isključuje nepristranost, nego je naizgled bezizuzetno podrazumijeva. No ova učinkovitost (*Pareto efikasnost*) podrazumijeva društveno stanje u kojem ne postoji nikakav način da se promjenom proizvodnje ili potrošnje poveća zadovoljstvo jedne osobe, a da to ne izazove nezadovoljstvo druge osobe. Ovako pojmljena pravednost koja se odnosi na poznate želje i interese pojedinaca može uz pomoć alokativnošću teorijski jedinog usvojenog mjerila zbroja zadovoljstava u razvijenim društvima parlamentarnih demokracija učinkovito trajati neko vrijeme. No vremenom dovodi do opasnosti od društvenog raslojavanja zbog monopola i političke moći uskog sloja osoba koje odlučuju o bitnim aspektima proizvodnje i potrošnje. Nepostojanje naizgled nepotrebnog neovisnog standarda pri odlučivanju u Pareto učinkovitosti nužno ne isključuje utjecaj demokratski neprihvatljivih oblika egoizma. Vremenom promjenjivo, klasično utilitarističko mjerilo zbroja zadovoljstava može rezultirati društvenim okolnostima koje se popularno danas nazivaju učincima neoliberalizma.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> *Encyclopedia Britannica* neoliberalizam određuje kao ideologiju i politički model koji naglašava vrijednost slobodne tržišne utakmice. Iako postoji značajna rasprava o tome kako definirati obilježja neoliberalističke misli i prakse, isti se općenito povezuje s *lassiez-faire* ekonomijom. Posebno, neoliberalizam je uobičajeno označen:



Nepostojanje autonomnog standarda pri odlučivanju može rezultirati ekonomskom krizom u razvijenim društvima parlamentarnih demokracija i općom društvenom krizom u tranzicijskim društvima. Kritikom alokativno pojmljene učinkovitosti u ulozi promjenjivog mjerila zbroja zadovoljstava, nije Rawls samim tim ujedno odbacio ideju društvene učinkovitosti. No ona je vezana uz nepristranost procedura čija je svrha postizanje konstantnosti društvene stabilnosti. Nepristrana procedura prenosi svoju nepristranost na društveni rezultat samo ako je stvarno izvršena. U okolnostima koje ne pretpostavljaju ni utopijsku razinu besklasne jednakosti ni alokativnu razinu privilegiranosti uskog društvenog sloja. Rawls je društveno razborit autonoman standard potražio u moralnosti. U filozofiji društvenog ugovora uspostavom jasnih i jednostavnih načela u njihovom leksičkom poretku. Načela do kojih je došao temeljem postavke o inteligibilnom osjećaju za pravednost. U svrhu ostvarenja pravednosti u društvenim okvirima parlamentarne demokracije i nejednakosti u vlasništvu nad materijalnim dobrima. Rawlsov pokušaj konstrukcije društvenog ugovora s zadaćom osiguranja socijalno osjetljive raspodjele sloboda i materijalnih dobara izazvao je pravu lavinu kritika. S jedne strane posebno neoliberalističku, a s druge strane posebno komuntarističku kritiku.<sup>117</sup>

No izazvao je i određen broj pohvala. Za *Times Literary Supplement* britanski filozof Jonathan Wolff izjavio je da je moguća rasprava o tome tko je drugi najznačajniji filozof politike u dvadesetom stoljeću, no nema nikakve rasprave o tome da je John Rawls zasigurno prvi i najznačajniji. Samuel Freeman označio je Rawlsova djela kao ona koja će po svom

---

povjerenjem u neprestan ekonomski rast u smislu postizanja ljudskog progresa, povjerenjem u slobodno tržište kao najučinkovitiji način raspodjele (*alokacije*) resursa, naglašavanjem minimalnog državnog uplitanja u ekonomiju i društvena pitanja te privrženošću slobodnoj trgovini i kapitalu. Početkom 2007. godine, zbog financijske krize i velike recesije u Sjedinjenim Državama i u zapadnoj Europi, neki ekonomisti kao i neka politička vodstva odbili su neoliberalističko uznastojanje na maksimalno slobodnom tržištu pozivom na potrebu za većom regulacijom financijskog i bankarskog poduzetništva. *Oxford Dictionaries* izraz *lassiez-faire* definira kao politiku ostavljanja stvari da neometano teku svojim vlastitim tijekom u smislu neometanog razvoja pojedinačnog životnog stila te kao zagovor odsustva uplitanja vlasti u način odvijanja slobodnog tržišta u smislu neometanog razvoja oblika kapitalizma. U ovoj raspravi držim se ovih određenja pojma neoliberalizma. (14. 06. 2015)

<sup>117</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy* komuntarizam određuje kao Anglo-Američku akademsku kritičku reakciju na znamenito (*landmark*) Rawlsovo djelo *Teorija pravednosti*. Uobličivši kritiku prvenstveno na uvidima Aristotela i Hegela, filozofi politike poput Alasdaira Macintyrea, Michaela Sandela, Charlesa Taylora i Michaela Walzera doveli su u pitanje Rawlsovu postavku prema kojoj je prvenstvena zadaća vlasti osigurati i nepristrano raspodijeliti slobode i ekonomske resurse pojedincima, potrebne da bi oni mogli voditi slobodno izabrane živote. Ovi kritičari liberalne teorije nikad sebe nisu poistovjetili s komuntarističkim pokretom (komuntarističku etiketu nalijepili su im drugi, poglavito njihovi kritičari). Nisu ponudili neku veliku komuntarističku teoriju kao sustavnu alternativu liberalizmu. No svejedno; temeljni argumenti u značenju odbijajuće suprotnosti s liberalističkim svođenjem (*devaluation*) uloge zajednice počivaju na radovima ovih četiriju teoretičara. Relevantna izdanja njihovih radova redom ponaosob: Avineri & de-Shalit 1992, Bell 1993, Berten et al. 1997, Mulhall & Swift 1996 i Rasmussen 1990. U svrhu jasnoće treba razlikovati sljedeće vrste njihovih zahtjeva: metodološki zahtjev za uvažavanjem tradicijskog i društvenog konteksta moralnih i političkih prosudbi, ta zahtjeve za društvenim određenjem naravi osobe, normativan zahtjev za uvažavanjem vrijednosti zajednice. U ovoj raspravi držim se ovog određenja pojma komuntarizma. U narednom podpoglavlju spominjem komuntarističke kritike i kao kritike nadahnute Hegelovim prigovorom ideji društvenog ugovora.

značaju biti u pravoj mjeri tek prepoznata u stoljećima koja dolaze. David Gordon s *Ludwig von Mises Institute*, spomenuo je kako je Rawls bio poznat u sveučilišnoj zajednici kao vrstan znalac etike koji je objavio nekoliko članaka, te kako je nakon publiciranja *Teorije pravednosti* gotovo preko noći postao svjetski značajan. U *New York Review of Books* Stuart Hampshire označio je ovo djelo kao najznačajniji doprinos filozofiji moralnosti od kraja Drugog svjetskog rata. Biograf Thomas Pogge u knjizi *John Rawls: His Life and Theory of Justice* sačuvao je informacije o značajnim događajima iz Rawlsova života. Svjetski priznat ekonomist i nobelovac Friedrich von Hayek isticao je značaj Rawlsovih strukturalnih načela pravednosti, iako se nije složio s njegovim načelom razlike. Brian Barry u knjizi *Theories of Justice* završio je raspravu o ekonomskoj motivaciji u rovlsovski pojmljenom društvu s konstatacijom kako načelo razlike u Rawlsovoj *Teoriji pravednosti* nije u funkciji pokušaja raspodjele ostvarenih materijalnih dobara na jednake dijelove, nego u funkciji očuvanja jednakosti svih osoba u pokušaju korištenja društvenih mogućnosti.<sup>118</sup>

U ovom podpoglavlju pokušao sam ukazati na filozofski izvornik i sustavnost lanca uzrokovanja koji su omogućili teorijski razvoj ovih načela. Ukazati na sam etički temelj ove filozofije društvenog ugovora. U narednom podpoglavlju pokušat ću pokazati kako je prepoznavanje objašnjujuće snage Rawlsovog djela, značaja na koji je upozorio S. Freeman, već itekako započela.

### 3.2. **Politički i ekonomski aspekti društvenosti**

Regulirajući institucionalni propisi, makoliko doneseni s namjerom ugradbe načelâ pravednosti u pravni sustav društva, ne mogu jamčiti i njihovo stvarno poštivanje. Pravni propisi mogu ostati samo mrtvo slovo na papiru, ako ih ne slijede ugrađeni politički, ekonomski, i psihološko-edukativni aspekti društvenosti. Upravo razmatranjem ovih društvenih aspekata pokušao je Rawls ukazati na mogućnosti društvenih promjena. Pokušao je ukazati na to da neka ustanovljena razina prisutnosti općenito prihvatljivih moralnih obilježja građana, poput osjećaja za pravednost, zalaganja za dobro, te socijalna osjetljivost,

---

<sup>118</sup> „Trebamo nam svejedno biti jasno da se u Teoriji pravednosti načelo razlike treba slagati s ograničenjima uspostavljenim uz pomoć prvog načela pravednosti i da polovica drugog načela osigurava jednaku mogućnost. Argumentirao sam da ovo povlači da jedino što je legitimno raditi u smislu unaprijeđenja načela razlike je uspostaviti sustav prijenosa poreza tako da proizvodi najbolji rezultat kada članovi društva imaju u vidu vlastite interese u smislu načina i količine rada.“ Prijevod moj. Usp. original: „We should be clear, however, that in *A theory of Justice* the difference principle has to fit round the constraints introduced by the first principle of justice and the half of the second principle that mandates equal opportunity. And this, I have argued, entails that the only thing which it is legitimate to do to further the difference principle is to set the tax and transfer system so as to produce the best results when the members of the society consult their own interests about their line and amount of work.“ Brian Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Los Angeles 1989, str. 400.

ne mora značiti i nepromjenjivost (konstantnost) njihove razine prisutnosti ili odsutnosti u društvu. Ova obilježja građana su društvene varijable, a ne društvene konstante. U ovom smislu Rawlsova kritika poglavito je kritika utilitarističkih poimanja koja utjecaj razine prisutnosti ovih obilježja na promjene u društvu uglavnom zanemaruje, budući ih često svodi na statistički gotovo zanemarivu konstantnost njihovih razmjera prisutnosti. Dugo vremena vrijedila je utilitaristička procjena samo prema razmjeru trenutnog zbroja zadovoljstava građana. Ova procjena, ustvrdio je Rawls, nije zadovoljavajuća. Ekonomski aspekt problema utemeljenja procjene o dobro uređenom društvu nije samo u društvenom stjecanju kapitala iskorištavanjem raspoloživih prirodnih resursa, nego i u načinu na koji se ostvareni profiti u uvjetima slobodne tržišne ekonomije društveno raspodjeljuju. Pod ograničenjima iskorištavanja prirodnih resursa koje zahtjeva npr. interdisciplinarna ekološka znanost. Rawlsova postavka ne samo što vodi brigu o pravednosti i socijalnoj osjetljivosti, nego vodi brigu i o interesima budućih generacija. Svakako je suprotstavljena tezi o zbroju zadovoljstava kao jedino relevantnoj društvenoj mjeri. Utilitaristička teza, naime, ničim posebno učinkovitim unaprijed ne isključuje iskorištavanje prirodnih resursa po svaku cijenu. I po cijenu urušavanja kvalitete života na Planeti. Paradoksalno, u korist povećanja ukupnog zbroja zadovoljstava njezinih stanovnika. Rawlsova teorijska intervencija u odnosu na vladajuću inačicu utilitarizma pokušala je u ovom smislu utjecati na promjene u poimanju važnosti poželjnih obilježja ljudskih bića na ideju o društvenom napretku čovječanstva. Posebno je pokušala utjecati na ovu ideju isticanjem potrebe za daleko većim uvažavanjem značaja etičkih promišljanja moralnih stanovišta građana u teorijskim naučavanjima političkih ekonomija u suvremenim demokratskim društvima. Rawls nije pokušao, niti je tu zadaću ikada sebi uopće postavio, da uz pomoć uplitanja društvenih institucija pokuša utjecati na ekonomske zakonitosti tržišne utakmice u uvjetima slobodnog konkurentskog poduzetništva. Društvene institucije trebaju biti samo regulatorni okvir u službi očuvanja slobode tržišnog nadmetanja. No ovo nadmetanje mora biti i u službi razborito održivog razvoja. Npr. u službi brige za cjelokupno naslijeđe koje pripada budućim generacijama.

Mislim da je danas teško neproturječno i pokušati osporavati društvenu opravdanost ovakvih ograničenja kako u lokalnim tako i u ne-lokalnim razmjerima. U među-državnim razmjerima pokušati npr. neproturječno osporavati razboritost potrebe za uspostavom ugovorne regulatorne funkcije zakona koji zabranjuju ekološki u viskom stupnju štetnu eksploataciju prirodnih Planetarnih resursa. Ili zabranu nuklearnih pokusa. Ili npr. u unutar-državnim razmjerima pokušati osporavati potrebu za zakonima koji reguliraju zabranu tržišnih monopola. Ili nebrigu o zbrinjavanju otpadaka. Posebno onih nuklearnih. Itd. itd. Izgleda da

postaje sve jasnije kako razvoj čovječanstva i budućnost Planete itekako ovise o sličnim ugovornim sporazumima. Pod uvjetom njihovog dosljednog poštivanja. Neproturječno osporavanje ovih ograničavajućih zakona u ime povećanja zbroja zadovoljstava onoliko bi bilo teško, koliko bi bilo teško neproturječno osporavati potrebu za zakonima koji reguliraju npr. zabranu neplaćanja poreza u ime povećanja zbroja zadovoljstava. Utilitaristička misao svakako nije osporavala zabranu plaćanja poreza u ime povećanja zbroja zadovoljstava, niti je osporavala zabranu tržišnih monopola. Ali kada se ovaj zbroj zadovoljstava počinje urušavati i pretvarati u svoju suprotnost, pod pritiskom npr. ekološki štetne eksploatacije izazvane u ime povećanja zbroja zadovoljstava pojedine generacije, onda se utilitaristička teorija, kao u svojoj osnovi zasigurno dobronamjerna liberalistička teorija, treba mijenjati. Ili biti zamijenjena drugom, socijalno daleko osjetljivijom liberalističkom inačicom. Promjena u suprotnom smjeru, tj. u smjeru prihvatanja neoliberalističkih teorijskih elitističkih inačica, može ove probleme učiniti samo još izrazitijima.

Dio regulatornog okvira koji pripada ekonomiji, općenito teorijski priznato, briga je države za zadovoljavanjem zajedničkih društvenih obveza. Ove obveze teorijski nadilaze utilitarističke ili neutilitarističke postavke koje bilo koja teorija političke ekonomije možda doktrinarno sadrži ili ne sadrži. Obveze poput održavanja cestovne infrastrukture, komunalnih usluga, izdvajanja sredstava za obranu, razvoj i unaprjeđenje znanosti i školstva, razvoj i unaprjeđenje zdravstvene zaštite, razvoj i unaprjeđenje diplomatskih predstavništava, razvoj među-državne trgovine, itd. Klasični utilitarizam svakako je zadovoljavajuće vodio brigu o ovim obvezama. Dokaz za to je činjenica da kao javno prihvaćena društvena doktrina dugo vremena uspješno politički vlada u velikom dijelu razvijenih ustavnih demokracija. U zemljama poput npr. Sjedinjenih Američkih Država, Velike Britanije, Francuske, itd. No zbroj zadovoljstava kao njegova jedina teorijska i javno priznata relevantna društvena mjera može ga svejedno tijekom vremena učiniti manjkavim. Rawlsovo upozorenje na ovu manjkavost najviše je kritiziran doprinos filozofiji politike. Ovaj doprinos uključio je, naime, i onaj dio njegove filozofije moralnosti koji u političku ekonomiju uvodi zahtjev za određenim stupnjem postignuća socijalne osjetljivosti – zahtjev za preraspodjelom ostvarenog profita u korist siromašnijih društvenih slojeva. Zahtjev izražen kao moralni zahtjev koji je nužno slijedio iz načelâ pravednosti. Prvo načelo pravednosti bez drugog načela pravednosti nije inače moglo teorijski neproturječno biti ni postavljeno. Jednakost građana u odnosu na društvene institucije nije bilo moguće uspostaviti, ako je dio građana toliko siromašan da ne može ekonomski izdržati zahtjeve pristupa tim društvenim institucijama. Npr. ekonomske zahtjeve školovanja, zdravstvene zaštite, pristupa politici, itd. Zahtjev za društvenom jednakošću

osoba, bez drugog načela pravednosti, ostao bi samo proklamirano mrtvo slovo o tobožnjoj jednakosti osoba. Prvo načelo pravednosti, bez drugog načela pravednosti, nije moglo osigurati samopoštovanje osoba. Ovaj dio Rawlsovog promišljanja konstrukcije društvenog ugovora pravi je razlog oko kojeg se dvadesetak godina lome teorijska koplja u filozofiji moralnosti. U filozofiji moralnosti koja je poglavito uokvirena okolnošću ustavne parlamentarne demokracije. Posebno s obzirom na mogući politički i ekonomski utjecaj Rawlsove teorije.

Regulatorni okvir državne brige oko zajedničkih društvenih obveza svakako ne zahtijeva glomaznu, nego stručno sposobnu, a time i učinkovitu administraciju. Administraciju koja raspolaže malim brojem jasno, konzistentno i adekvatno osmišljenih propisa. Ne treba ni spominjati da ovakve propise mogu donijeti samo stručno osposobljeni zakonodavci. Stručnost je zasigurno nužan, ali ne i dovoljan uvjet sposobnosti zakonodavaca. Uvjet koji ih čini i dovoljno sposobnima pripada moralnosti. Sposobni zakonodavci svakako su sposobni političari. No to zasigurno nisu oni političari koji svoju sposobnost iskazuju poglavito time što osobne i/ili stranačke interese stavljaju ispred društvenih interesa. Stvarajući glomaznu administraciju zapošljavanjem stranačkih istomišljenika. Bez obzira na sposobnost ili nesposobnost tih istih stranačkih istomišljenika. U ovom smislu u nekim zemljama parlamentarne ustavne tranzicije nismo ni danas daleko odmakli od problema vezanog uz zahtjev moralnosti kojega je Platon već prije više od dvije tisuće godina iskazao u svojoj *Državi*. Zahtjeva koji je Platon postavio u nesumjerljivo drugačijim društvenim okolnostima. Čitajući Rawlsa možemo se barem nadati da ova činjenica ne mora ujedno značiti i obeshrabrujuće nepromjenjivu činjenicu.

Ograničavajuća uloga institucija, tvrdi Rawls, normalan je uvjet ljudskog društvenog života. Regulatorna uloga političke ekonomije važna je posebno onda kada je rezultat odluka mnogih pojedinaca donijetih zasebno gori za svakoga od njih ponaosob, nego što bi to bio rezultat odluka donesenih pod utjecajem moralnom argumentacijom utemeljenog institucionalnog regulatornog djelovanja. Odluka donesenih pod utjecajem ekonomskih zakonitosti i etičkih razmatranja u konzistentno osmišljenoj konstrukciji društvenog ugovora. Neoliberalistička tvrdnja o nepoželjnosti regulatornog utjecaja političke ekonomije na bilo čije osobne odluke poglavito je posljedica teze prema kojoj ovu regulatornu funkciju uspješno zamjenjuje spontano uspostavljen red kao funkcija marketinškog mehanizma. Ova neoliberalistička tvrdnja u filozofskom smislu zasigurno je donesena s nakanom očuvanja osobnih sloboda. No teza na kojoj je ova tvrdnja utemeljena prebrzo je, kaže Rawls, zanemarila razliku između

osobne izolacije i društvenog jamstva. Čak uključno i onda kada je ova teza uzimala u obzir ponašanje drugih osoba, a odluka svake pojedine osobe kada je bila savršeno racionalna. Društveni rezultat svejedno je mogao biti na štetu svima. Ništa naime u marketinškom mehanizmu ne jamči postignuće stabilnog društvenog uravnoteženja skupa pojedinačnih interesa. Ne jamči društvenu stabilnost ni onda kada se sasvim suvremeno neoliberalistički pretpostavi društvena konstantnost dominantnosti egoističnih emocija. Razlikovanje izolacije i jamstva Rawls je u osnovi preuzeo od indijsko-američkog ekonomiste i filozofa Amartya Kumara Sena. Teorijski osmišljen misaoni pokus poznat kao zatvorenikova dilema Sen je koristio u svrhu dokazivanja neadekvatnosti zamjene regulatorne funkcije društvenog ugovora tržišnom zakonomjernošću ponude i potražnje marketinškog mehanizma.<sup>119</sup> Rawls je ovaj misaoni pokus koristio na sličan način. No s naglaskom na kritiku teze o štetnosti ograničavajuće funkcije društvenih institucija u ime neograničenosti osobnih sloboda.

U nekim tranzicijskim zemljama povjerenje u spontanu uredbenu ulogu marketinškog mehanizma moglo je u kombinaciji s drugim politički značajnim čimbenicima u dvadesetogodišnjem razdoblju dovesti do: gašenja industrijske proizvodnje, prodaje državnih banaka, odsustva gospodarskih investicija, rasta nezaposlenosti, rasta državnog duga, pada nataliteta, rasta ekoloških problema te iseljavanja značajnog dijela visoko obrazovanog mlađeg sloja stanovništva. Posebno onda kada je tobožnji „spontanitet“ marketinškog mehanizma potaknut političkim izborom „sposobnih“ pojedinaca kao nositelja budućeg gospodarskog razvitka, a regulatorna funkcija društvenih institucija svedena na papirnato administriranje uz pomoć velikog broja međusobno često nekonzistentnih propisa. Odnos malog broja pojedinaca izabраниh u ulozi nositelja gospodarskog razvitka i velikog broja

---

<sup>119</sup> „Međutim, ne postoji ništa u marketinškom mehanizmu što bi osiguralo ovo postignuće. Ova neoptimalnost marketinškog mehanizma i mogućnost društvenog ugovora prema kojemu bi se bilo tko složio učiniti nešto što ne bi bio spreman učiniti pojedinačno, nije iznenađujući rezultat viđen u kontekstu igara kao što je zatvorenikova dilema.“ Prijevod moj. Usp. original: „However, there is nothing in the market mechanism that will ensure this achievement. This inoptimality of the market mechanism, and the possibility of a social contract by which everyone will agree to do something he would not be ready to do individually is not surprising result when viewed in the context of games such as the prisoners' dilemma.“ Amarty K. Sen, u: *Quarterly Journal of Economic*, (81/1967), str. 123.

Rawls zatvorenikovu dilemu navodi kao primjer za razlikovanje izolacije i jamstva. Dilema u razvijenom obliku može npr. glasniti: Dvije su osobe osumnjičene za zajedničko im krivično djelo. Do dolaska njihovih odvjetnika policija ih ispituje u zasebnim prostorijama. Međusobno u potpunoj izolaciji. Policija nema pravovaljane dokaze o njihovoj krivici. Policija raspolaže samo indicijama koje su dovoljne za opravdanost sumnje, ali ne i dokazima koji su dovoljni za osuđujuću presudu. Dokazi kojima policija raspolaže bili bi na sudu odbačeni iz razloga proceduralnih pogrešaka pri njihovom pribavljanju. Ni jedan ni drugi zatvorenik ne znaju za činjenicu kompromitiranosti policijskih dokaza. Policija im izolirano ponaosob jamči da će prepoloviti kaznu koja iznosi deset godina zatvora onom osumnjičeniku koji prizna zajedničko im nedjelo. Budući ni jedan od osumnjičenika nije siguran da onaj drugi neće pristati na ovaj uvjet, obojica ponaosob će postupiti racionalno. Obojica će priznati nedjelo i tako potvrditi da u uvjetima izolirano donesenih osobnih odluka savršeno racionalne odluke mogu dovesti do toga da će svakom pojedinačno ponaosob biti gore. Oba osumnjičenika odležat će u zatvoru po pet godina, umjesto što su obojica mogli biti oslobođeni krivice.

neadekvatnih propisa u rukama stalno rastuće administracije nikako nije mogao rezultirati društvenom učinkovitošću. Čak uključno ni onda kada se je uzimalo u obzir ponašanje različitih društvenih slojeva i kada su se pripadnici tih različitih društvenih slojeva ponašali savršeno racionalno. Društveno utjecajni pripadnici novostvorenih društvenih slojeva ponašali su se skladu sa svojim parcijalnim interesima. Političkim odlukama utemeljeni (poglavito zbog naivnog povjerenja utjecajnih političkih elita u marketinški „spontanitet“ koji će sam od sebe uspostaviti i razviti stabilno tržišno nadmetanje!), novostvoreni društveni slojevi ponašali su se savršeno racionalno. U uvjetima zanemarenog regulatornog jamstva društvenih institucija spontano racionalno djelovali su u svrhu očuvanja i unaprjeđenja svog novonastalog društvenog položaja. Utjecajni pripadnici malobrojnog elitnog gospodarskog sloja izabranih „nositelja budućeg gospodarskog razvitka“ savršeno racionalno ugasili su industrijsku proizvodnju. Pri tom su unaprijedili svoj novonastali društveni položaj dodatnim osobnim bogaćenjem. Utjecajni pripadnici političkih elita savršeno racionalno povećali su broj administrativnih djelatnika. Za ovo povećanje trebao im je i povećani broj teritorijalne institucijske organiziranosti. Kako bi mogli učiniti zahvalnim i politički ovisnim dovoljan broj stranačkih istomišljenika. Stoga su preko stranačkih interesa učvrstili i unaprijedili svoj osobni politički interes. Pri zapošljavanjima nisu vodili računa o sposobnosti, nego o podobnosti. Nisu ni na trenutak pomislili na to da se društvena razboritost ni u kom slučaju ne može opravdati podobnošću na račun sposobnosti. Proteste od strane osiromašene, neplaćene, potplaćene ili nezaposlene većine savršeno racionalno umanjivali su zaduživanjima države nizom velikih pozajmica kod multinacionalnih bankarskih sustava. Pripadnici naraslog administrativnog sloja savršeno racionalno, a dio i racionalno koruptivno, iskoristili su šumu neadekvatnih pravnih propisa u svrhu očuvanja i unaprjeđenja svog novonastalog položaja. U konačnici na koju su ukazale ekonomske zakonitosti, postala je vremenom jasnija opasnost od cjelokupnog društvenog sloma. Postalo je jasnije da ponaosob svima može postati daleko gore. Elite su svejedno bile prisiljene nastaviti s novim bankarskim zaduživanjima. BDP nije mogao pokriti pristigle kamate vanjskog i unutarnjeg duga te istovremeno osigurati kakav takav socijalni mir. Savršeno racionalno elite su naknadno počele opreznije gospodariti bankarskim pozajmicama. Sredstva su u značajnijem omjeru počela biti usmjeravana ka oživljavanju posrnule proizvodnje. No administracija je dobila u zadatak osmisliti i po mogućnosti učinkovito i provesti gospodarski demotivirajuće nove visoke stope poreza na dobit. U ime štednje, a u svrhu popunjavanja državnog proračuna. Za to je trebalo osmisliti nove administrativne potvrde. Ako bi netko i pomislio pokrenuti neku gospodarski učinkovitu proizvodnju. Racionalnost osobnih interesa nadvladala je razboritost društvenih interesa.

Racionalnost stranačkih interesa demagoški je prikazana kao društvena razboritost. Administrativne i strukturalne reforme pozadinskih regulatornih institucija ostale su na čekanju. One će i nadalje ostati na čekanju sve dok elitama ne postane jasniji praktički značaj teorijske argumentacije u suvremenim promišljanjima filozofije društvenog ugovora u uvjetima tržišnog gospodarstva i parlamentarne demokracije. Praktički značaj svakako i teorijske argumentacije rolsovskog tipa. Argumentacije prema kojoj je teško strukturalno ostvariti dobro uređen oblik društvene organizacije u čije pozadinske institucije nisu učinkovito ugrađena i ispoštovana etički osmišljena načela pravednosti. Načela koja u određenim društvenim okolnostima racionalno razborito nastoje ostvariti društvene pretpostavke za ostvarenjem samopoštovanja svih osoba. U što je razborito moguće većoj mjeri. Makoliko ovaj zahtjev elitama možda zvučao samo kao teorijski apstraktno i praktički neprimjenjivo filozofsko zanovijetanje. Makoliko filozofija u očima političara opće prakse moguće bila ništa više nego samo beskorisno filozofiranje. Neznanje u ovom smislu teško da može biti i opravdanje.

Na štetnost generacijskog egoizma u svojim je djelima upozorio Rawls vrlo uvjerljivo. Time nije optužio bilo koju prošlu ili sadašnju generaciju za nebrigu o interesima njihovih nasljednika u vlastitim obiteljima, nego je upozorio na to da generacijski egoizam u konačnici rezultira time da vremenom svima pa i nasljednicima obiteljskog „srebra“ postaje sve gore. Generacijski egoistično iskorištavanje prirodnih resursa uz nebrigu o ekološkim učincima, a koje pod utjecajem teze o štetnosti bilo kakvog ograničenja slobode poduzetništva traje još od vremena treće tehnološke revolucije, danas rezultira zajedničkom nam zabrinutošću na planetarnoj razini. Npr. zabrinutošću zbog ponestajanja minerala nužnih za intenzivnu proizvodnju hrane. Kako bi se od vremena treće tehnološke revolucije gotovo utrostručeno čovječanstvo uopće moglo prehraniti. Zabrinutošću zbog učinaka globalnog zagrijavanja, kidanja ozonskog atmosferskog sloja, onečišćenja mora, nekontrolirane sječe šuma. Zabrinutošću zbog smanjenja razine kisika, onečišćenih vodotokova, itd.

Četvrta tehnološka revolucija, provedenom informacijskom globalizacijom, svakako nas danas čini svjesnijima i osjetljivijima na rastuće probleme čovječanstva.<sup>120</sup> No ona svejedno mora imati ograničene učinke u uvjetima kada nešto više od devedeset posto živućeg čovječanstva raspolaže s oko polovicom planetarnih resursa, a manje od deset posto živućeg čovječanstva raspolaže s drugom polovicom. Moguće je da planetarno razborito proizvedene

---

<sup>120</sup> Tehnološke revolucije obilježile su civilizacijske epohe i razdoblja: 1. Skupljačka i lovačka civilizacija (40. 000 godina), 2. Ratarska i stočarska civilizacija (10. 000 godina), 3. Hidraulička industrijska civilizacija (200 godina), 4. Informatička civilizacija (50 godina).



hrane možda može i biti dovoljno za zadovoljenje potreba pothranjene milijarde živućeg dijela čovječanstva. Ali je zasigurno ne može biti dovoljno u uvjetima malo čim etičkim ograničenom samovoljom koja u ime slobode poduzetničkih interesa teži ka maksimalnom zadovoljenju pohlepe planetarno politički i ekonomski moćnih koncerna i njihovih burzovnih proračuna. Posebno to nije moguće onda kada se pothranjenim očajnicima umjesto hrane podijeli oružje te se izazovu lokalni sukobi. Prizori npr. djece naoružane automatskim oružjem vape za planetarnim civilizacijskim sramom. Moralna su sramota za sve suvremene civilizacije i za sve suvremene religije. Osim ako se ovi prizori prikladno demagoški protumače.<sup>121</sup> Ako se npr. protumače kao nužno žrtvovanje u svrhu očuvanja lokalnih civilizacijskih interesa i religijskih vrednota. Bez ikakvih doista razumno suvislih civilizacijskih i religijskih uporišta u nasljeđima tih istih siromaštvom pogođenih naroda. Fanatičnim ideolozima i samovoljnim demagozima istinski moralna civilizacijska kao i moralna religijska uporišta rijetko kada su u svom mirotvornom i razboritom smislu i bila nešto naročito potrebna.<sup>122</sup> Možda bi se i sam Niccolo' Machiavelli začudio nad tim za kakva je sve opravdanja u ime „viših ciljeva“ u stoljećima koja su slijedila poslužila njegova izreka prema kojoj politički ciljevi ne biraju sredstva.

U *Teoriji pravednosti*, razmotrivši stanovišta ekonomistâ M. Blauga, A. Bergsona, W. J. Baumola i T. C. Koompansa, u *Političkom liberalizmu*, odgovorivši na kritike neoliberala i komuntarista, te u *Pravu narodâ*, oslonivši se na kantovska stanovišta, pokušao je Rawls pronaći zajednička ekonomska, politička i filozofska uporišta za što obuhvatnije prihvatljivu konstrukciju društvenog ugovora. Pokušao je u što je moguće većoj mjeri pronaći neprijepornu teorijsku obuhvatnost s aspekta političke ekonomije i filozofije moralnosti. Odnosno; pokušao je pronaći takvu konstrukciju društvenog ugovora koja bi ponudila što je moguće manje prijeporne teorijske postavke za unaprijeđenje sporazumâ među narodima. Postavke tako potkrijepljene argumentima za koje bi se mogli nadati da bi mogle biti civilizacijski moralno i racionalno razborito općenito prihvatljive. Ustanovio je tako da razborita kolektivna odluka jedne generacije može odrediti stope štednje u korist budućih generacija. Štedljivim korištenjem prirodnih resursa i brigom za očuvanje okoliša. Naveo je

---

<sup>121</sup> Riječ „demagogija“ rabim u uobičajenom značenju: Vještina i praksa postignuća moći i popularnosti pobuđivanjem emocija, strasti i predrasuda.

<sup>122</sup> Riječ „ideologija“ rabim u uobičajenom značenju: Sustav ideja i ideala koji uobličuju osnovu ekonomske i/ili političke teorije i prakse. Fanatično inzistiranje na nekom ideološki usvojenom sustavu svakako može dovesti do teorijske netolerantnosti, te do nekog oblika praktičke represivnosti. Bez obzira na uvjerljivost teorijske protuargumentacije ili na praktički poražavajuće učinke. U svojim krajnjim posljedicama ideološki fanatizam može dovesti do progona neistomišljenika, do terorizma, pa sve do planiranog izvršenja genocida. Demokratski prihvatljive društvene ideologije isključuju netolerantnost. Time isključuju i ideološki fanatizam. Granica tolerantnosti netolerantnih određena je očuvanjem prava tolerantnih.

rezultate istraživanja M. Blauga prema kojima ideja da konkurentne cijene u normalnim uvjetima trebaju biti nepristrano pravedne, vodi podrijetlo još iz srednjeg vijeka. Istaknuo je značaj ovih rezultata istraživanja na području povijesti političke ekonomije. Rezultati su naime pokazali kako kolektivne odluke u smislu promicanja ideje konkurentnosti utemeljene na intuiciji pravednosti mogu biti neovisne o povijesnim oblicima društvene organiziranosti. Mislim da je na tragu ovog Rawlsovog isticanja rezultata postignutih na području istraživanja povijesti političke ekonomije moguće upozoriti barem na diskurzivan značaj zahtjeva za pravednošću i onda kada je on kao dio moralnih zahtjeva bio uklopljen u temeljne religijske obveze. Ono što ove zahtjeve i obveze čini bliskima zajedničko im je obilježje barem nepromjenjivosti moralnih odredbi neovisnih o povijesnom tijeku vremena.<sup>123</sup> Barem diskurzivan značaj zahtjeva za pravednošću zrcali činjenica da se i pokušaji praktičke primjene u svom temelju nepromjenjivih i neovisnih moralnih odredbi mogu u povijesnom kontekstu protumačiti na dva međusobno sasvim različita načina. Prvo tumačenje unosi određen stupanj moralnog optimizma: Zahtjev za pravednošću pokušao je tijekom povijesti biti praktički ostvaren iz razloga moralnosti – kao dio moralno nepromjenjivih religijskih obveza. Drugo tumačenje unosi određen stupanj moralnog pesimizma: Zahtjev za pravednošću pokušao je tijekom povijesti biti praktički ostvaren iz razloga društvenih interesa – kao dio moralno promjenjivih društvenih okolnosti. Tako na primjer, zahtjevi za povezivanjem trgovačke vještine i pravednosti mogu biti protumačeni na ova dva sasvim različita načina.

Povezivanje trgovačke vještine i pravednosti pronalazimo npr. u pisanoj ostavštini kršćanskog pripadnika trgovačke obitelji u Dubrovačkoj Republici. Poveznicu pronalazimo i u pisanoj ostavštini srednjovjekovnog islamskog autora.<sup>124</sup> Prvo tumačenje ovih poveznica ističe temeljnost moralnog zahtjeva kao dijela religijske obveze: Trgovina je u funkciji pravednosti.

---

<sup>123</sup> Nepromjenjiva neovisnost ovdje se odnosi na temeljne religijske (Božje) zapovijedi. Ne odnosi se na dijelove religijskih konteksta koji su ovisni o povijesnim okolnostima. Ne odnosi se svakako npr. na dopuštenje bilo koje vrste robovlasništva. Ili npr. na „svete ratove“ u ime religija.

<sup>124</sup> Benedikt Koturljević (Koturlj) u spisu *O trgovini i savršenom trgovcu* kaže da se budući trgovac mora učiti rječitosti, dobrom vladanju te da za uspješno vođenje poslova mora sustavno studirati znanja vezana uz trgovinu i stjecati iskustva u poslovima. Nezaobilazno mora poznavati Bibliju i crkvene zapovijedi, jer je moralna komponenta nedjeljiva od trgovačkog zvanja. Trgovac mora biti dostojanstven, razborit, dobro obrazovan, pouzdan, marljiv, ozbiljan, hrabar i odvažan, strpljiv, miran, čvrst, ustrajan, pametan, lukav, spretan, pažljiv, uredan, pošten, pravedan, postojan, ugledan, ljubazan, velikodušan, dobre naravi, ponosan, zreo, umjeren, okretan i odan. Mora biti privržen obitelji, prijateljima i državi (Gradu) u skladu s Ciceronovom izriječkom kako „nismo rođeni samo za sebe, nego dijelom za prijatelje, dijelom za domovinu“.

Imam Ahmed Ibn Hanbel u djelu *Musned* uzastojao je na fleksibilnosti i realizmu pri ekonomskim odnosima. Zbogvarao je nepristranost u marketinškom natjecanju, zabranu trgovačkih monopola te potrebu za intervencijom u slučajevima prekršaja načina trgovine zahtijevane u Kur'anu. Trgovac ne smije biti škrt, mora biti čist i uredan, ne smije krasti, ne smije imati monopol nad trgovinom, ne smije uzimati kamatu, mora biti hrabar i skroman, mora biti blag kada prodaje i kupuje te kada naplaćuje dug i kada potražuje.

Ovaj moralni zahtjev u ovom tumačenju trebao bi pojašnjavati jedan dio uspješnosti kršćanske Dubrovačke Republike. Istovrstan moralni zahtjev u ovom tumačenju trebao bi pojašnjavati jedan dio uspješnosti širenja islama među arapskim plemenima. Po ovom tumačenju zahtjev za pravednošću neovisan je o oblicima društvene organiziranosti kao i o promjenjivosti društvenih okolnosti. Drugo tumačenje ovih poveznica ističe temeljnost društvenog interesa u odnosu na moralni zahtjev kao dio religijske obveze: Pravednost je u funkciji trgovine. Ovaj zahtjev društvenog interesa u ovom tumačenju trebao bi pojašnjavati jedan dio uspješnosti kako Dubrovačke Republike tako i jedan dio uspješnosti širenja islama među arapskim plemenima. I dubrovački i islamski trgovci morali su ispoštovati zahtjev za pravednom trgovinom, jer drugačije nisu ni mogli. Ni kršćanski trgovci ni islamski trgovci inače nisu mogli steći povjerenje u svoju trgovinu. U ovom tumačenju zahtjev za pravednošću ovisan je o oblicima društvene organiziranosti u promjenjivim društvenim okolnostima.

No što je onda s samom nepromjenjivošću zahtjeva za pravednošću, onda kada je on uklopljen u temeljne religijske obveze? On izvjesno ostaje nepromjenjivo istovjetan bez obzira na različite i međusobno suprotstavljene mogućnosti tumačenja povijesnih pokušaja njegove primjene. I to bez obzira je li ovaj zahtjev izveden iz odredbi koje su na zapovjedne načine zapisane u Sv. Pismu, u Tori, ili u Kur'anu. Andrée Chouraqui odnosne zapovijedi naveo je na sljedeći način. U kršćanstvu je zapisano: „Nećeš krasti. Nećeš poželjeti tuđe stvari“. U judaizmu je zapisano: „Krasti nećeš. Dobro /imovinu/ drugog uzimati nećeš, ni hotimice zadržati za se. Za dobrima drugog ti žuditi nećeš, da bi ih nepravedno imao“. U islamu je zapisano: „Ne budi ohol i poštuj sva bića. Poštuj vlasništvo drugoga, posebno siročadi. Budi pošten, budi u svemu cjelovit, ne krivotvori pisano, ne varaj na vagi i metraži, ne svjedoči lažno, ne bavi se posuđivanjem novca uz kamate“. Za Chouraquia ove temeljne zapovijedi u sebi sadrže univerzalnu deklaraciju o dužnostima čovjeka. Kako bi se gradio svijet i pomirio čovjek s ljudskošću.

Rawls ničim nije osporavao obuhvatnost ovih dužnosti. Zsigurno nije osporavao konsenzus oko zahtjeva za poštivanjem svakog bića (osobe). Nije osporavao konsenzus oko zahtjeva za pravednošću. Te nije osporavao konsenzus oko zahtjeva za ograničenjem samovolje. Rawlsov problem nisu niti mogu biti temeljni, vremenski nepromjenjivi, moralni religijski zahtjevi:

*„Dakle, politički liberalizam ne nastoji jednom zauvijek odrediti javni um u obliku neke povlaštene političke koncepcije pravednosti. To ne bi bio smislen pristup. Na primjer, politički liberalizam dopušta i Habermasovu diskurzivnu koncepciju legitimnosti (za koju se ponekad tvrdi da je radikalno demokratska radije negoli liberalna), kao i katoličke stavove o općem*

*dobru i solidarnosti kada su oni izraženi u kategorijama političkih vrijednosti. Ideja općeg dobra, koja potječe od Aristotela i sv. Tome, bitna su za velik dio katoličke moralne i političke misli.*“<sup>125</sup>

Rawlsov problem su međusobno suprotstavljena različita tumačenja povijesnih argumenata koji bi ove zahtjeve neprijeporno mogli podržavati ili nepodržavati kao pokušaje moralne praktičke primjene. Poput npr. prethodno navedenih međusobno prijepornih tumačenja zahtjevâ za pravednom trgovinom. Moguće je uputiti prigovor iz reda hegelovskog prigovora kategoričkom imperativu: pretpostavljeni moralni fundament sadržajno je prazan budući se ne odnosi ni na koje konkretno vremensko razdoblje u povijesnoj realnosti.<sup>126</sup> Međusobno suprotstavljena tumačenja povijesnih činjenica zasigurno jesu izvori mogućih prijepora. U prethodnom slučaju prijepora o tom je li zahtjev za pravednom trgovinom u funkciji pravednosti, ili je ovaj zahtjev u funkciji trgovine. Prijeporna tumačenja zasigurno ne mogu poslužiti kao argument u prilog konsenzusu oko političke doktrine koja u svojoj osnovi treba sadržavati neprijeporan moralni zahtjev. Rawls je stoga morao pretpostaviti viši stupanj samostalnosti političke filozofije.

*„Politički liberalizam shvaćam kao doktrinu koja spada u kategoriju političkoga. Ona funkcionira u potpunosti unutar te domene i ne oslanja se ni na što izvan nje. Uobičajenije shvaćanje političke filozofije kaže da su njezini pojmovi, načela i ideali te drugi elementi prikazani kao posljedice obuhvatnih doktrina – vjerskih, metafizičkih i moralnih. Nasuprot tome, politička filozofija, kako je shvaćena u političkom liberalizmu, najvećim se dijelom sastoji od različitih političkih koncepcija ispravnoga i pravednosti shvaćenih kao samostalnih.*“<sup>127</sup>

Ovaj viši stupanj samostalnosti političke filozofije morao je i dopustiti i priznati različitost tumačenja ispravnosti i pravednosti. I to kao samostalnih političkih tumačenja. To međutim ne znači da je zahtjev za pravednošću kao zahtjev za moralnim fundamentom ostao bez ikakvog potkrjepljujućeg argumenta. Povijesna je činjenica da su zahtjevi za pravednošću oduvijek tijekom povijesti bili postavljeni. Neovisno o različitosti političko-filozofskih tumačenja ovih zahtjeva. Neovisnost ove činjenice o bilo čemu izvan nje same moguće je i

<sup>125</sup> John Rawls (prev. S. Barić i M. Matulović), *Pravo naroda*, KruZak, Zagreb 2004, str. 162-3.

<sup>126</sup> Hegel je prigovorio Kantovom kategoričkom imperativu kao formalno praznom, budući ne postoji bilo koji primjer njegove kontradikcije. Iz Kantovog imperativnog moralnog zahtjeva trebale bi slijediti jasno i izvjesno određene dužnosti. No to je moguće samo uz pomoć dodatnih pretpostavki ili sadržaja. U *Filozofiji prava* Hegel je prigovorio da se „apstraktni pojam moralnosti“ sastoji od idealnog govora u formi postulata čime se ne dopušta govor o zbiljskoj konkretnoj djelatnosti osoba – načinu na koji čovjek povijesno nastaje.

<sup>127</sup> John Rawls (prev. F. Grgić), *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb 2000., str. 344-5.

nadalje bilo braniti kao neprijeporan potkrjepljujući argument u korist doktrine koja postavlja ovaj moralni zahtjev za svoj etički fundament. Ne postoji naime neovisna ovisnost. Filozofska relativizacija iz reda hegelovskog prigovora teško da može neproturječno protumačiti ovaj zahtjev kao formalno besadržajan. Njegov ne-formalan sadržaj neovisna je smislenost sadržana u samoj činjenici njegove povijesne opetovanosti. U sasvim zbiljskim konkretnim djelatnostima povijesno zbiljskih osoba. Opetovano postavljan u međusobno različitim povijesnim razdobljima, te u međusobno različitim društvenim okolnostima. Kao što je to npr. slučaj s prethodno naznačenom povijesnom činjenicom zahtjevâ za pravednom trgovinom. Zahtjevi za pravednom trgovinom ostaju zasigurno povijesnim činjenicama i to bez obzira ako su čak i bili zahtijevani isključivo samo u funkciji trgovine. Za pravednost uopće ne bi ni postojao nikakav pa onda ni povijesni zagovor, ako ne bi postojao nikakav smisleni sadržaj u njegovom pojmu. Ne postoji naime smislenost neizostavnog antitetičkog uvjetovanja nepravedne pravednosti. Osim ako bi hegelovski prigovor antitetičkom negacijom zahtijevao da je svaka pravednost ujedno i nepravednost. Bez mogućnosti sintetičkog poravnanja više dijalektičke razine. No takvom „hegelovskom“ prigovoru suprotstavljala bi se sama Hegelova filozofija.<sup>128</sup>

Politički konstruktivizam koji priznaje različitost političkih tumačenja (konceptija) ispravnosti i pravednosti kao samostalnih političkih tumačenja mogao je temeljem argumenta neovisnosti zahtjeva za pravednošću neproturječno i nadalje funkcionirati. No uz postavku o višem stupnju samostalnosti političke filozofije u odnosu na fundament filozofije moralnosti, mogao je politički konstruktivizam praktički funkcionirati samo u smislu zahtjeva za razboritošću kao standardu društvene ispravnosti. Zalaganje za javnom povlaštenošću samo jednog samostalno teorijski razvijenog moralnog fundamenta, tj. zalaganje za javnom povlaštenošću poimanja pravednosti kao nepristranosti, mogla je inače biti pojmljena kao doktrinarno suzbijanje svih drugačijih samostalnih doktrinarno teorijski razvijenih poimanja pravednosti. Pravednost kao nepristranost je praktički morala ostati u funkciji slobode. Obrat ove funkcije mogao je biti pojmljen kao praktičko narušavanje nepristranosti. Time bi i teorijski razvijen moralni fundament, tj. pravednost kao nepristranost, bio ozbiljno doveden u pitanje. Etika za koju bi bilo neproturječno moguće ustvrditi da se u svojoj praktičkoj primjeni pretvara u svoju suprotnost zasigurno ne bi mogla biti zadovoljavajuća. Ako je etički

---

<sup>128</sup> Bezuvjetna povijesna relativizacija zahtjevâ za pravednošću u smislu određenja svake pravednosti relativno nepravednom, budući je ovisna o povijesnom kontekstu, zasigurno bi urušila Hegelovu filozofiju povijesti. Napredak na koji čovjek povijesno nastaje bio bi lišen svake zbiljske moralnosti. No Hegelova filozofija zasigurno nije lišena misli o moralnosti: Subjektivitet osobne povijesnosti povezan je s kolektivnom memorijom etičkog života. Ovo prepoznavanje omogućuje stupanj moralnosti u kojem je volja slobodna po sebi i za sebe postavši samosvjesna svoje osobne slobode.

fundament pravednosti definiran kao nepristranost, onda nepristrano mora funkcionirati u svojoj praktičkoj primjeni. Ne postoji naime pristrana nepristranost. Rawls je iz razloga konzistentnosti morao jasno odrediti standard političkog konstruktivizma u odnosu na praktičke političke ciljeve.

*„Politički konstruktivizam, dakle, ne kritizira vjerska, filozofska ili metafizička objašnjenja istinitosti moralnih sudova i njihove valjanosti. Razložnost (razboritost) je njegov standard ispravnosti i imaju li se na umu njegovi politički ciljevi, on dalje od toga ne treba ići.“*<sup>129</sup>

Praktički ciljevi političkog konstruktivizma mogli su neproturječno i dalje biti određeni kao namjere za postizanjem društveno razboritih odluka. Međusobno različite društvene okolnosti svakako su tražile međusobno različite društvene odluke. U sasvim praktičkom političkom smislu.<sup>130</sup> Nedostatak bilo kakve mogućnosti objašnjenja razboritosti društvenih odluka zasigurno bi ozbiljno doveo u pitanje smislenost bilo kakve filozofije politike.<sup>131</sup> Ono što je zajedničko svim ovim međusobno različitim razboritim odlukama u različitim društvenim okolnostima parlamentarnih demokracija ideja je javnog uma.

*„Ideja javnog uma pobliže označava na najdubljoj razini osnovne moralne i političke vrijednosti koje trebaju određivati odnos ustavne demokratske državne vlasti prema svojim građanima, kao i njihove odnose jednih prema drugima. Ukratko, ona se odnosi na to kako taj politički odnos treba shvatiti. Oni koji odbacuju ustavnu demokraciju i njen kriterij recipročnosti odbacit će, naravno, i samu ideju javnog uma. Za njih politički odnos može biti odnos prijateljstva ili neprijateljstva prema onima koji pripadaju pojedinoj vjerskoj ili svjetovnoj zajednici ili onima koji joj ne pripadaju, ili on može biti nemilosrdna borba da se osvoji svijet radi cijele istine.“*<sup>132</sup>

Ideja javnog uma u Rawlsovoj filozofiji zasigurno ne pretpostavlja društveni nad-um u bilo kojem politički elitistički pojmljenom smislu. Niti u bilo kojem filozofskom, ili metafizičkom smislu. Javni um obraća se racionalnosti i razboritosti građana te rasudnoj snazi njihovih moralnih sposobnosti.

---

<sup>129</sup> John Rawls, *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb 2000., str. 114-15.

<sup>130</sup> Pojam „politički“ uporabljen je u uobičajenom značenju: kao način uređenja države. Izveden je iz riječi: ποῦλις = grad, država.

<sup>131</sup> Uključno bi doveo u pitanje i one filozofije politike koje doktrinarno ne prihvaćaju filozofiju društvenog ugovora u okvirima parlamentarnih demokracija. Filozofije politike koje zahtijevaju besklasno društvo i/ili neparlamentarnu direktnu demokraciju izvan su okvira ove rasprave.

<sup>132</sup> John Rawls, *Pravo narodâ*, KruZak, Zagreb 2004., str. 152.

*„Iznoseći razloge pred sve građane mi ne shvaćamo osobe kao društveno vezane ili na drugi način ukorijenjene, to jest tako kao da pripadaju ovoj ili onoj društvenoj klasi ili imovinskoj ili prihodovnoj skupini ili da imaju ovu ili onu obuhvatnu doktrinu. A ne pozivamo se ni na interese svake osobe ili svake skupine, premda na nekom stupnju trebamo te interese uzeti u obzir. Naprotiv, mi shvaćamo osobe kao razložne i racionalne, kao slobodne i jednake građane s dvjema moralnim moćima [sposobnosti za koncepciju pravednosti i sposobnosti za koncepciju dobra], te koje u svakom danom trenutku imaju određenu koncepciju dobra koja se može tijekom vremena mijenjati.“*<sup>133</sup>

Poziv na činjeničnu opstojnost javnog uma poziv je i obraćanje građanima kao razboritim i racionalnim osobama koje raspolažu sposobnošću za koncepciju pravednosti i sposobnošću za koncepciju dobra. Razboritost i racionalnost te osjećaj za pravednost i moralno dobro su pretpostavljena obilježja građana koja omogućuju sadržajno smisleno poimanje činjenične opstojnosti javnog uma. Svakako u uvjetima slobode i jednakosti građana kao društvenom okviru koji omogućuje javno iznošenje stanovišta te slobodnom parlamentarno donesenom odlukom omogućuje zakonsku ugradbu konsenzusom donesenih društvenih načela u institucije društva.

Iz prethodnih navoda slijedi: Politički liberalizam ne nastoji jednom zauvijek odrediti javni um u obliku neke povlaštene političke koncepcije pravednosti. To ne bi bio smislen pristup. Politička filozofija, kako je shvaćena u političkom liberalizmu, najvećim se dijelom sastoji od različitih političkih koncepcija ispravnoga i pravednosti shvaćenih kao samostalnih. Standard ispravnosti političkog konstruktivizma je razboritost, te imaju li se na umu njegovi politički ciljevi, on dalje od toga ne treba ići. Politički liberalizam ne poziva se ni na interese svake osobe ili svake skupine, premda na nekom stupnju treba te interese uzeti u obzir. Naprotiv, osobe se shvaća kao razborite i racionalne, kao slobodne i jednake građane s dvjema moralnim moćima: sposobnosti za koncepciju pravednosti i sposobnosti za koncepciju dobra. Osobe u svakom danom trenutku imaju određenu koncepciju dobra koja se može tijekom vremena mijenjati.

Sada je izvjesno da postoji značajna razlika u odnosu na stanovišta iznesena u *Teoriji pravednosti*. U *Teoriji pravednosti* ideja pravednosti kao nepristranosti imala je povlašten pristup u sasvim izvjesnom smislu. Imala je teorijski povlašten pristup u smislu moralnog fundamenta za konstruiranje društvenog ugovora, te povlašten pristup u smislu moralne mjere za procjenu otklonâ od dobro uređenog društva. Iz ovoga je u *Teoriji pravednosti* moglo

---

<sup>133</sup> Ibid., str. 194-5.

slijediti da je ideja javnog uma dio (oblik) društveno povlaštene doktrine o pravednosti kao nepristranosti. U *Političkom liberalizmu* pronalazimo u odnosu na ovu povlaštenost sasvim različito stanovište. Ideja javnog uma ne smije biti sadržajno pojmljena kao dio (oblik) neke povlaštene koncepcije pravednosti. To ne bi bio smislen pristup. Ovu razliku u Rawlsovima stanovištima sada treba istaknuti do njezinih krajnjih granica. Uz pomoć sljedećeg pitanja:<sup>134</sup>

- (15) Je li koncepciju pravednosti kao nepristranosti izloženu u *Teoriji pravednosti*, Rawls u *Političkom liberalizmu* proglasio cjelovito neispravnom, te time odustao od pravednosti kao nepristranosti u smislu njezine uloge neprijepornog moralnog fundamenta za konstrukciju društvenog ugovora?

Temeljne razlike u svojim teorijskim stanovištima odredio je Rawls, pri preispitivanju ideje javnog uma, na samom završetku svog samostalnog djela *Pravo narodâ*. Temeljne razlike ovdje je izrazio uz pomoć riječi: suprotnost, nemogućnost i asimetričnost. Mislim da kontekstualni smisao ovih riječi koje određuju temeljne razlike u stanovištima iznesenim u *Teoriji pravednosti*, a u odnosu na stanovišta iznesena u *Političkom liberalizmu*, može biti izlučen samo ako imamo u vidu cjelokupan kontekst Rawlsove filozofije. Izlučivanje kontekstualnog smisla odredbi koje izražavaju razliku u stanovištima omogućit će odgovor na prethodno postavljeno pitanje. Rawls je temeljne razlike opisao na sljedeći način:

„Završit ću tako što ću istaknuti temeljne razlike između *Teorije pravednosti* i *Političkog liberalizma*. Prva izrijeком nastoji iz ideje društvenog ugovora, koju su zastupali Locke, Rousseau i Kant, razviti teoriju pravednosti koja više nije podložna prigovorima koji su se često smatrali za nju fatalnim, te koja je dokazano nadmoćna utilitarističkoj tradiciji koja je dugo vremena bila vladajuća. Teorija pravednosti uzda se predstaviti strukturalna obilježja takve teorije tako da je uspije najviše približiti našim promišljenim sudovima o pravednosti, te stoga da ponudi najprimjereniji moralni temelj za demokratsko društvo. Nadalje, ondje se pravednost kao pravičnost (nepristranost) predstavlja kao obuhvatna liberalna doktrina (premda se u knjizi ne rabi izraz 'obuhvatna doktrina' u kojoj svi pripadnici njenog dobro uređenog društva potvrđuju tu istu doktrinu. Ta je vrsta dobro uređenog društva suprotna činjenici razložnog pluralizma, te stoga Politički liberalizam smatra da je to društvo nemoguće. Tako, Politički liberalizam razmatra različito pitanje, naime: kako je moguće da oni koji potvrđuju danu obuhvatnu doktrinu, vjersku ili nevjersku, a osobito doktrine koje se

---

<sup>134</sup> Ovo pitanje od važnosti je zbog toga što je potvrđan odgovor na njega često jedan od glavnih razloga kritičkog odbacivanja Rawlsove filozofije.



temelje na vjerskom autoritetu, poput crkve ili Biblije, također zastupaju razložnu političku koncepciju pravednosti koja podržava ustavno demokratsko društvo? Te se političke koncepcije shvaćaju i kao liberalne i kao samostojeće, a ne kao obuhvatne, dok vjerske doktrine mogu biti obuhvatne, ali ne i liberalne. Te su dvije knjige asimetrične, premda obje sadrže ideju javnog uma. U prvoj je javni um zadan obuhvatnom liberalnom doktrinom, dok je u drugoj javni um način rasuđivanja o političkim vrijednostima koje dijele slobodni i jednaki građani sve dok su te doktrine sukladne s demokratskim političkim poretom. Tako je dobro uređeno demokratsko društvo Političkog liberalizma društvo u kojem većina građana koja ima vlast potvrđuje nepomirljive, ali ipak razložne, doktrine, te djeluje temeljem njih. Te doktrine dalje podržavaju razložne političke koncepcije – premda ne nužno i onu najrazložniju – koje pobliže određuju osnovna prava, slobode i mogućnosti građana u osnovnoj strukturi društva. “<sup>135</sup>

U *Teoriji pravednosti* se je dakle nastojalo predstaviti strukturalna obilježja takve teorije koja je najbliža našim promišljenim sudovima o pravednosti, te tako ponuditi najprimjereniji moralni temelj za demokratsko društvo. Pravednost kao nepristranost u *Teoriji pravednosti* predstavljena je kao obuhvatna liberalna doktrina u kojoj svi pripadnici dobro uređenog društva potvrđuju tu izvjesno istu doktrinu. U *Političkom liberalizmu* izneseno je stanovište da je takvo društvo nemoguće. Mogućnost ostvarenja takvog društva usuprot je činjenici da su suvremena demokratska društva ujedno i društva razložnog pluralizma. U suvremenim razvijenim demokratskim društvima postoji pluralizam obuhvatno razložnih društvenih doktrina.<sup>136</sup> Ove doktrine ne bi morale, niti bi trebale, potvrditi da je obuhvatna doktrina predstavljena u *Teoriji pravednosti* najbliža našim promišljenim sudovima o pravednosti. Ne bi morale, niti bi trebale, priznati da doktrina *Teorije pravednosti* predstavlja najprimjereniji moralni temelj za demokratsko društvo. Ukratko; pluralizam obuhvatno razložnih društvenih doktrina niti bi trebao niti bi morao prihvatiti javnu društvenu povlaštenost obuhvatne doktrine predstavljene u *Teoriji pravednosti*. Usuprot stanovištu iznesenom u *Teoriji*

---

<sup>135</sup> Ibid., str. 203-4.

<sup>136</sup> Obuhvatne doktrine koje imaju društvene razloge za svoje postojanje ne moraju uvijek biti i društveno razborite. O razboritosti njihove razložnosti odlučuju birači i društvene posljedice koje izazivaju. Stoga smisao pojma *reasonableness* u ovom radu kontekstualno rabim na dva načina. *Reasonableness* je razložnost kada se govori o razlozima koje obuhvatne doktrine podastiru kao razloge svoje ispravnosti. *Reasonableness* je razboritost kada se govori o racionalnim i moralnim moćima građana kada procjenjuju društvenu opravdanost razloga koje obuhvatne doktrine podastiru kao razloge svoje ispravnosti. Ova dva načina uporabe ovog pojma svakako ne isključuju jedna drugu: Obuhvatne razložne doktrine svakako su društveno razborite kada pristaju na demokratske uvjete svoje društvene provjere.

*pravednosti*. Činjenica postojanja pluralizma obuhvatnih razložnih doktrina u društvima ustavnih parlamentarnih demokracija morala je djelovati na promjenu teorijskih stanovišta kao i na predviđene načine njihovog praktičkog ostvarenja. Teorija društva koja ne bi priznavala postojeće društvene činjenice u društvima čija strukturalna obilježja nisu suprotna osnovnim teorijskim postavkama te teorije o moralno prihvatljivom obliku društva, neizostavno bi se približila opravdanosti prigovora da se radi samo o nerealistično utopijskoj teoriji. Odnosno; teorija društva koja nastoji pružiti teorijski etički temelj za konstrukciju društvenog ugovora, a koja praktički ne bi priznavala postojanje etičkog pluralizma u poimanjima moralnosti, neizostavno bi se približila opravdanosti prigovora da se radi o teoriji koja bi se vremenom mogla pretvoriti u svoju moralnu suprotnost. Stoga je činjenica postojanja pluralizma obuhvatnih doktrina koje u sebi sadrže različita poimanja moralnosti djelovala na ispravak nekonzistentnosti otkrivene u stanovištima izloženim u *Teoriji pravednosti*. Naime; teorijski je nekonzistentno pristrano zahtijevati povlaštenost *Teorije pravednosti* čiji je moralni temelj upravo nepristranost. To nikako ne može biti konzistentno pojmljena pravednost kao nepristranost. Neproturječno ne postoji pristrana nepristranost. Ograničavanjem slobode u funkciji doktrine misao o pravednosti mogla bi se prometnuti u svoju suprotnost: U pristrani zagovor doktrinarno pojmijene pravednosti. Od pravednosti kao nepristranosti neproturječno ne bi tada ostalo ništa. Zamijetimo sada da je ispravak ove nekonzistentnosti, poduzet u *Političkom liberalizmu*, poduzet upravo zbog neproturječnog (konzistentnog) očuvanja temeljne definicije pravednosti kao nepristranosti! Ali, to je samo dio kontekstualnog smisla pri tom uporabljenih riječi „nemogućnost“ i „suprotnost“. Riječi uz pomoć kojih je Rawls u *Političkom liberalizmu* izrazio svoju promjenu stanovišta u odnosu na ona stanovišta iznesena u *Teoriji pravednosti*. Dodatno kontekstualno izlučivanje smisla ovih riječi može kontekstualno odrediti i smisao riječi „asimetričnost“ koju je Rawls uporabio određujući razliku koja se je pojavila u poimanju teorijske zadanosti i praktičke uloge ideje javnog uma.

Politički liberalizam je doktrina koja pripada kategoriji političkog i koja funkcionira u potpunosti unutar te domene. Ne oslanja se ni na što izvan nje. Politička filozofija, kako je shvaćena u *Političkom liberalizmu*, najvećim se dijelom sastoji od različitih političkih koncepcija ispravnoga i pravednosti shvaćenih kao samostalnih. Politički konstruktivizam ne kritizira vjerska, filozofska ili metafizička objašnjenja istinitosti moralnih sudova i njihove valjanosti. Standard ispravnosti političkog konstruktivizma je razboritost i imaju li se na umu njegovi politički ciljevi, on dalje od toga ne treba ići. Iznoseći razloge pred sve građane, politički konstruktivizam građane shvaća kao razborite i racionalne, slobodne i međusobno

jednake osobe. Osobe koje raspolažu s dvjema moralnim moćima: sposobnošću za koncepciju pravednosti i sposobnošću za koncepciju dobra. Osobe koje u svakom danom trenutku imaju određenu koncepciju dobra koja se tijekom vremena može mijenjati. Ideja javnog uma označava osnovne moralne i političke vrijednosti koje trebaju određivati odnos ustavne demokratske državne vlasti prema svojim građanima, kao i njihove odnose jednih prema drugima. Ona se odnosi na to kako taj politički odnos treba shvatiti. Oni koji odbacuju ustavnu demokraciju i njezin kriterij reciprocitnosti odbacit će i samu ideju javnog uma.

Doktrina koja pripada kategoriji političkoga zasigurno unutar svoje domene funkcionira kao praktičko javno političko obraćanje. Nepristrano poštujući različita postojeća vjerska, filozofska i metafizička objašnjenja istinitosti moralnih sudova. Ideja javnog uma određena je reciprocitetnim političkim odnosom u smislu nepristranosti javnog iznošenja razloga pred sve građane. Standard ispravnosti javnog iznošenja ovih razloga je pretpostavljena razboritost samih građana. Prihvaćanje ili neprihvatanje iznesenih razloga ovisi samo o građanima. Slaganje ili neslaganje oko iznesenih razloga ovisi samo o mogućnosti postizanja društvenog stupnja konsenzusa među građanima. Stupanj konsenzusa neizostavno mora poštivati reciprocitetnost političkih odnosa.<sup>137</sup> No to je moguće, tvrdi Rawls, samo kao zagovor koji se obraća građanima kao razboritim i racionalnim osobama koje raspolažu moralnim sposobnostima za koncepciju pravednosti i društvenog dobra. Ideja javnog uma bez ove postavke inače bi bila besmislena. Nekonzistentnost koja je otkrivena u *Teoriji pravednosti* ispravljena je upravo u *Političkom liberalizmu*. No praktička stanovišta o političkom konstruktivizmu zasigurno su utemeljena na teorijskim stanovištima konstruktivizma teorije društvenog ugovora. Moralni fundament zajamčen misaonim pokusom kao slaganje oko poimanja pravednosti kao nepristranosti konzistentno je rezultirao temeljnim načelima pravednosti. Misaoni pokus proveden je u *Teoriji pravednosti*. U *Teoriji pravednosti* izrijeком se nastojalo iz ideje društvenog ugovora, koju su zastupali Locke, Rousseau i Kant, razviti teoriju pravednosti koja više nije podložna prigovorima koji su se često smatrali za nju fatalnim, te koja je dokazano nadmoćna utilitarističkoj tradiciji koja je dugo vremena bila vladajuća. U *Političkom liberalizmu* zadatak je bio drugačiji: Objasniti kako je moguće da oni koji potvrđuju danu obuhvatnu doktrinu, vjersku ili nevjersku, a osobito doktrine koje se

---

<sup>137</sup> *Merriam Webster Dictionary* jednostavnu reciprocitetnost definira kao okolnost ili odnos u kojem se dvoje ljudi ili dvije grupe ljudi slažu oko nečega što im je slično. Npr. slažu se oko međusobnog davanja istih prava u smislu recipročnog uređenja svojih odnosa. Složenu reciprocitetnost definira kao kvalitet ili stanje međusobnog utjecaja ili međusobne razmjene sloboda i povlastica. Npr. Međusobno jamstvo potvrđeno od strane država ili institucija o valjanosti izdanih dozvola ili povlastica. *Oxford Dictionaries* reciprocitetnost definira kao praksu razmjene stvari s drugima na zajedničku korist. Posebno ističe međusobnu razmjenu priznanja povlastica od strane zemalja ili organizacija.

temelje na vjerskom autoritetu, poput crkve ili Biblije, također zastupaju društveno razboritu političku koncepciju pravednosti koja podržava ustavno demokratsko društvo. Zadaci su doista bili asimetrični. Te su dvije knjige asimetrične, premda obje sadrže nepromijenjeno istu ideju javnog uma.

Sada možemo izlučiti kontekstualni smisao riječi „asimetričnost“, koju je Rawls upotrijebio u *Pravu naroda*, opisujući razliku između zadatka poduzetog u *Teoriji pravednosti*, u odnosu na zadatak poduzet u *Političkom liberalizmu*. Asimetričnost se je pokazala u zadacima teorijskih objašnjenja. U *Teoriji pravednosti* osnovni zadatak bio je razumjeti i objasniti mogućnost postizanja konsenzusa o nepristrano pravednom moralnom fundamentu. Odnosno; zadatak je bio razumjeti i objasniti mogućnost postizanja konsenzusa o moralnom fundamentu konstrukcije društvenog ugovora. To jest; zadatak je bio razviti teoriju pravednosti razborito prihvatljivu u društvenim uvjetima parlamentarne demokracije, slobodnog poduzetništva i postojanja nejednakosti u vlasništvima. U *Političkom liberalizmu* zadatak je bio razumjeti i objasniti postojanje konsenzusa koji podržava ustavno demokratsko društvo. Odnosno; zadatak je bio razumjeti i objasniti činjenicu da pripadnici različitih razložnih obuhvatnih doktrina podržavaju ustavnu demokraciju u uvjetima slobodnog poduzetništva i postojanja nejednakosti u vlasništvima. To jest; zadatak je bio izlučiti čimbenik slaganja oko ustavne demokracije u uvjetima postojanja moralnog pluralizma. Zadaci su dakle nesumnjivo bili asimetrični. No ne i međusobno nekonzistentno suprotstavljeni. Njihova nesuprotstavljenost slijedila je iz kontekstualnog smisla cjelokupne Rawlsove filozofije. Objašnjenje mogućnosti postizanja konsenzusa oko pravednosti kao nepristranosti, teorijski podržana misaonim pokusom, zasigurno nije suprotstavljena objašnjenju činjenice postojanja konsenzusa koji u uvjetima moralnog pluralizma praktički politički podržava ustavnu demokraciju. Morala je postojati teorijski smisljena poveznica koja je omogućila ovu nesuprotstavljenost. Ideja javnog uma bila je ta smisljena teorijska poveznica. Poveznica koja je omogućila konzistentnu nesuprotstavljenost ovih objašnjenja. Bilo bi inače nekonzistentno u *Političkom liberalizmu* pozivati se na racionalnost i razboritost građana koji raspolažu moralnim moćima za koncepciju pravednosti i dobra, ako bi prethodno odbacili poziv na razboritost i racionalnost sudionika misaonog pokusa koji raspolažu tim istim moralnim moćima. Moćima za koncepciju pravednosti i dobra. Konzistentno je moglo slijediti samo to da racionalni i razboriti građani koji raspolažu moralnim moćima za smisljeno poimanje pravednosti i dobra mogu postići konsenzus oko temeljnih društvenih vrijednosti. U *Teoriji pravednosti* slijedilo je da se sudionici misaonog pokusa mogu složiti oko nepristrano pravednog načina utemeljenja društvenih vrijednosti u određenim društvenim okolnostima. Bez pravednosti kao

nepristranosti inače nije bilo moguće utemeljiti moralni fundament za konstrukciju društvenog ugovora. U *Političkom liberalizmu* slijedilo je da se pripadnici različitih razložnih obuhvatnih doktrina mogu složiti oko podržavanja nepristrano utemeljenih društvenih vrijednosti u određenim društvenim okolnostima. Bez recipročno nepristrano pravednih političkih odnosa u uvjetima postojanja različitih razložnih obuhvatnih doktrina, od podržavanja ustavne demokracije inače ne bi ostalo ništa. Poziv na inteligibilan osjećaj za pravednost kao nepristranost istovjetan je dakle bio i u *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu*.

Povlaštenost teorijske koncepcije pravednosti kao nepristranosti, izloženu u *Teoriji pravednosti*, Rawls je ispravio u *Političkom liberalizmu*. Ispravkom nekonzistentnosti otkrivene u *Teoriji pravednosti*. Otkrivenu nekonzistentnost Rawls je neizostavno morao proglasiti neispravnim pristupom. Bilo je naime teorijski nekonzistentno obuhvatnu doktrinu izloženu u *Teoriji pravednosti* držati povlaštenom i pri tom se pozivati na pravednost kao nepristranost. Nepristranost i povlaštenost konzistentno nikako nisu mogle rezultirati ispravnim postupkom. U teorijskom smislu Rawlsova obuhvatna doktrina bila bi inače jednom zauvijek povlašteno nepromjenjivo javno zadana. Sve ostale obuhvatne doktrine time ne bi imale nepristran pristup javnosti. U teorijskom smislu Rawlsova doktrina bila bi nekonzistentna: Tražila bi povlaštenost pozivajući se na nepristranost. U praktičkom smislu ista bi bila i neostvariva: Tražila bi političko podržavanje samo jedne povlaštene obuhvatne doktrine. Teorijska konzistentnost, kao i politička reciprocitetnost time bi bile narušene. Stoga je slijedio ispravak stanovišta. No time Rawls nije odustao od poimanja pravednosti kao nepristranosti. Od poimanja pravednosti kao nepristranosti u smislu neprijepornog moralnog fundamenta njegove konstrukcije društvenog ugovora. Konstrukcije izložene u *Teoriji pravednosti*. Pozivanje na moralne moći građana ostalo je nedirnuto. Konstantno prisutno i u *Teoriji pravednosti* i u *Političkom liberalizmu* i u *Pravu narodâ*. Ispravak nije utjecao na teorijski temelj: Na definiciju pravednosti kao nepristranosti. Ova definicija ostala je teorijski neprijeporan moralni fundament njegove cjelokupne filozofije. Time ujedno i njezin etički temelj. Ispravak je utjecao samo na to da se je definicija pravednosti kao nepristranosti dosljedno konzistentno morala primijeniti i na samu doktrinu izloženu u *Teoriji pravednosti*. Postupak inače nije mogao biti nepristrano ispravan u odnosu na druge i drugačije doktrine. Izlučivanjem nesuprotstavljenost teorijskih objašnjenja i izlučivanjem smisla poduzetog ispravka sada možemo odgovoriti na prethodno postavljeno pitanje. Odgovor na prethodno postavljeno pitanje je negativan: Koncepciju pravednosti kao nepristranosti izloženu u *Teoriji pravednosti*, Rawls u *Političkom liberalizmu* nije proglasio neispravnom koncepcijom, te nije

odustao od pravednosti kao nepristranosti u smislu neprijepornog moralnog fundamenta za njegovu konstrukciju društvenog ugovora. No ispravak neispravnosti pristupa otkrivenog u *Teoriji pravednosti* zasigurno traži objašnjenje svog nastanka. Ovo objašnjenje traži odgovor na sljedeće pitanje:

(16) Kako je otkrivena neispravnost povlaštenog pristupa koja doista postoji u *Teoriji pravednosti* ?

U sljedećem poglavlju pokušat ću odgovoriti na ovo pitanje. No prethodno treba naznačiti način na koji je Rawls pretpostavio da se „*određene koncepcije dobra vremenom mogu mijenjati*“. Razboritost i racionalnost, te osjećaj za pravednost i moralno dobro, obilježja su svijesti građana koja omogućuju sadržajno smisleno poimanje opstojnosti javnog uma. Svijest o društvenim vrijednostima smisleni je sadržaj koji ne proturječi ideji javnoga uma. Građani koji u kulturno i civilizacijski razvijenim društvima podržavaju različite obuhvatne doktrine o društvenom dobru svjesni su vrijednosti prava koja im omogućuje ustavna demokracija. Svjesni su i dužnosti koje od njih zahtijeva ta ista ustavna demokracija. Svijest o poželjnosti demokratskog ustrojstva koji omogućuje pravo na slobodno javno izražavanje i djelovanje u skladu s različitim obuhvatnim doktrinama, društvena je vrijednost koja je zajednička građanima koji podržavaju te iste međusobno različite obuhvatne doktrine. Svijest o dužnostima koje zahtijeva ustavni demokratski okvir neodvojiva je od prava koja im ista omogućuje. Svijest o pravima i dužnostima koje omogućuje i koje zahtijeva ustavna demokracija argument je u prilog tvrdnji o postojanju društvene vrijednosti s kojom se građani slažu i koju javno podupiru. Ova društvena vrijednosti argument je koji podržava ideju javnoga uma. Moralni pluralizam uklopljen u različite društveno realno postojeće obuhvatne doktrine smisleno očekivano pristaje na konsenzus o ovoj društvenoj vrijednosti. U etičkom smislu na ovaj konsenzus pristaje poglavito iz razloga očuvanja konzistentnosti posebnih i međusobno različitih poimanja moralnosti u teorijskoj domeni svake od realno društveno postojećih različitih obuhvatnih doktrina ponaosob. A ne isključivo samo iz razloga društvenih kompromisa koji nestabilno i samo privremeno čuvaju uspostavljen politički odnos ravnoteže inače nepomirljivo suprotstavljenih obuhvatnih društvenih doktrina. Naime; nepriznavanje prava drugih i drugačijih nikako neproturječno i nije moguće etički opravdati kao konzistentno obuhvatno moralno stanovište. Posebno to nije moguće onda kada pripadnici neke izrazito netolerantne obuhvatne doktrine u ime „*cjelovitosti istine*“ nasilnim djelovanjima pokušavaju poništiti ovu civilizacijski postignutu društvenu vrijednost. U

suvremenosti smo itekako svjedoci ovakvih nasilnih pokušaja. Od pokusnih eksplozija termonuklearnih bombi, do terorističkih eksplozija konvencionalnih eksplozivnih sredstava. No ujedno smo svjedoci i spontane osuđujuće građanske reakcije na ova zastrašivanja. Svjedoci smo spontane reakcije građana usmjerene na očuvanje i zaštitu civilizacijski postignute društvene vrijednosti. Svjedoci smo naime istovrsne osuđujuće reakcije građana, bez obzira što u društvenoj realnosti ti isti građani politički podržavaju međusobno različite i često nepomirljive obuhvatne doktrine. Razumijevanje i objašnjenje ove činjenice mora postojati, ako su ljudska bića uopće sposobna spoznajno zahvatiti vlastita djelovanja. Odnosno; razumijevanje i objašnjenje ove činjenice mora postojati, ako je objašnjujuća moć društvenih znanosti i filozofije društva uopće intelektualno adekvatna za teorijsku reprezentaciju ovog društvenog „fenomena“. Uz pretpostavku dovoljnosti spoznajne sposobnosti ljudskih bića, intelektualne adekvatnosti umske razlučivosti te dovoljne objašnjujuće moći teorijskih reprezentacija ovog činjeničnog stanja stvari, razlike pri njegovom razumijevanju i objašnjenju problem su konzistentnosti, koherentnosti i protučinjeničnosti. U Rawlsovoj filozofiji razumijevanje ove činjenice određeno je granicom tolerantnosti građana. Objašnjenje ove činjenice određeno je njihovom razboritošću, tj. potrebom za očuvanjem društvene stabilnosti i sigurnosti. Za uspješnost teorijskog razumijevanja i objašnjenja spontane reakcije građana na ugrožavanje civilizacijski postignute društvene vrijednosti mislim da je od velikog značaja Rawlsovo određenje obilježja razložnih društveno obuhvatnih doktrina. Doktrina koje bez obzira na svoju međusobnu različitost, podupiru istu društvenu vrijednost. U Rawlsovoj filozofiji postoji naime analitičko izdvajanje doktrinarnog čimbenika koji je omogućio građanski konsenzus o ovoj društvenoj vrijednosti. Moralni aspekt obuhvatnih doktrina mogao je izdvojiti ovaj slagajući čimbenik. Odnosno; moralni čimbenik sadržan u razboritost obuhvatnih društvenih doktrina mogao je objasniti građanski konsenzus o nužnosti očuvanja nasiljem ugrožene civilizacijski postignute društvene vrijednosti. Preuzevši ideju razložne obuhvatne doktrine od W. Hinscha (1992), Rawls je odredio sljedeća tri obilježja obuhvatnih društvenih doktrina. Obilježja koja su okvirno dovoljna za političko prepoznavanje njihove razboritosti: a) konzistentno teorijsko utemeljenje doktrine kao umsko obuhvaćanje vjerskih, filozofskih i moralnih aspekata ljudskog života, b) organizirano i kompatibilno izvršavanje praktičkog uma kao izbor značajnih vrijednosti te uravnoteženje ovih priznatih vrijednosti kao razumljiv doktrinarni pogled na svijet, c) pripadnost nekoj tradiciji mišljenja koja se vremenom mijenja u svjetlu

onog što se u okvirima doktrine smatra dobrim i dostatnim razlozima.<sup>138</sup> Društvena razboritost doktrina svakako se ne može izvesti isključivo samo iz njihove teorijske racionalnosti: iz njihove konzistentnosti, koherentnosti i obuhvatnosti. Ne može se izvesti isključivo ni iz njihove praktičke racionalnosti: iz njihove organiziranosti, kompatibilnosti, uravnoteženosti te društvenih interesa njezinih pripadnika. Ako bi se isključivo samo iz međusobno različitih, a teorijski podjednako konzistentnih, koherentnih, obuhvatnih, te praktički podjednako organiziranih, kompatibilnih i uravnoteženih doktrina, uz prepoznatu različitost društvenih interesa njihovih pripadnika, pokušalo izvesti njihovu društvenu razboritost, onda bi prethodno navedena činjenica postojanja građanskog konsenzusa o nužnosti očuvanja nasiljem ugrožene društvene vrijednosti ostala neproturječno neobjašnjiva. Odnosno; ostala bi međusobno proturječno objašnjena isključivo samo u teorijskim okvirima svake od obuhvatnih doktrina ponaosob, a praktički međusobno politički protu-činjenično uravnotežena isključivo samo s različitim društvenim interesima pripadnika svake od obuhvatnih doktrina ponaosob. Međusobno proturječna objašnjenja i protu-činjenična uravnoteženja zasigurno ne

<sup>138</sup> Ideju razložne obuhvatne doktrine Hinsch je izložio u: Wilfried Hinsch, *Introduction to Die Idee des Politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989*, by John Rawls, (edited and translated by W. Hinsch), Frankfurt am Main 1992., str. 9-44. Rawls je preuzeo ovu Hinschovu ideju, diskurzivno uvaživši i sljedeću Hinschovu opasku: „Izgleda da ne postoji način razriješanja prijepora o moralnoj filozofiji, ili o bilo kojem drugom argumentu, ili o institucionalnom uređaju. Ovo međutim, nema ništa s razlikovanjem između idealne i ne-idealne pravednosti, ili između 'transcendentalnih' i 'komparativnih' teorija. Mi svejedno moramo preuzeti argument koji podržava ove druge. To je jednostavno posljedica uvijek-ograničene snage racionalnih argumenata i procedura usmjerenih ka davanju nedvojbeno ispravnih ili pravednih odgovora na sva pitanja o tome što je to dobro i pravilno.“ Ova Hinschova opaska, u skladu s smislom pojma „komparativnosti“, svakako nije, niti može biti, u suprotnosti s sljedećim Rawlsovim komparativnim stanovištem:

„Razložne (razborite) osobe, kažemo, nisu pokrenute općim dobrom kao takvim, nego željom, radi nje same, za društvenim svijetom u kojemu one, kao slobodne i jednake, mogu kooperirati s drugima na temelju uvjeta koje svi mogu prihvatiti. One insistiraju na tome da unutar toga svijeta vrijedi recipročnost kako bi svi izvukli neku korist zajedno s drugima. Nasuprot tome, ljudi su u istom osnovnom vidu nerazložni (nerazboriti) kada se namjeravaju angažirati u kooperativnim shemama, ali su nespremni da poštuju, ili čak i da predlože – osim kao nužnu javnu izliku – ikakva opća načela ili standarde za specifikiranje pravičnih [fair = nepristranih] uvjeta kooperacije. Oni su spremni, kada okolnosti dopuste, da te uvjete naruše kako to odgovara njihovim interesima.“ John Rawls, *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb 2000., str. 45.

Tri obilježja koja su okvirno dovoljna za političko prepoznavanje razložnih obuhvatnih doktrina Rawls je izrazio na sljedeći način:

„Pretpostavimo najprije da razložne (razborite) osobe potvrđuju samo razložne obuhvatne doktrine. (Kao što sam kazao u uvodu, tvrdnju da politički liberalizam mora u svojoj formulaciji rabiti ideju razložne obuhvatne doktrine dugujem Wilfriedu Hinschu. Vidi njegovo objašnjenje u &III njegova uvoda u prijevod mojih *Gesammelte Aufsätze*). Sada nam je potrebna definicija takvih doktrina. One imaju tri glavna obilježja. Jedno je to da je razložna doktrina izvršavanje teoretskog uma: ona obuhvaća glavne vjerske, filozofske i moralne aspekte ljudskog života na više-manje konsistentan i koherentan način. Ona organizira i karakterizira priznate vrijednosti tako da su one međusobno kompatibilne te izražavaju razumljiv pogled na svijet. Svaka će doktrina to učiniti na načine koji je razlikuju od drugih doktrina, primjerice tako što će određenim vrijednostima dati naročiti primat i težinu. Budući da izabire koje vrijednosti valja računati kao naročito značajne te kako ih uravnotežiti kada se sukobe, razložna obuhvatna doktrina također je izvršavanje praktičnog uma. U njezinu se formuliranju zajedno rabe i teoretski i praktički um (uključujući, kada odgovara, i ono racionalno). Konačno, treće obilježje jest da iako razložno (razborito) obuhvatno gledište nije nužno čvrsto i nepromjenljivo, ono obično pripada nekoj tradiciji mišljenja i doktrini ili se na njih oslanja. Iako je u vremenu stabilno i nije podložno iznenadnim i neobjašnjivim promjenama, ono ima sklonost da se polako razvija u svjetlu onoga što, sa svojega stajališta, smatra dobrim i dostatnim razlozima.“ *ibid.*, str. 53-4.



moгу uspješno (spoznajno adekvatno) teorijski reprezentirati postojanje činjenice građanskog konsenzusa o kulturno i civilizacijski postignutoj društvenoj vrijednosti. Za dovoljnost teorijske moći objašnjenja ovog društvenog „fenomena“ nedostaje važan teorijski čimbenik. Čimbenik sadržan u obuhvatnim doktrinama koji je dovoljan za političko prepoznavanje njihove društvene razboritosti. Teorijska i praktička racionalnost obuhvatnih doktrina svakako ostaju razložno nužan, ali ne i dovoljan uvjet njihove društvene razboritosti. Dovoljan uvjet razboritosti obuhvatnih doktrina može se izlučiti iz izbora društvenih vrijednosti koje različite obuhvatne doktrine na međusobno različite načine priznaju kao značajne društvene vrijednosti u okvirima onog što se u svakoj od njih ponaosob smatra dobrim i dostatnim razlozima razumljivog doktrinarnog pogleda na svijet. Ovo izlučivanje dovoljnog teorijskog čimbenika za političko prepoznavanje njihove društvene razboritosti moguće je izvesti iz moralnog aspekta njihovog izbora značajnih društvenih vrijednosti. Teško je naime ustvrditi da bi moralni aspekt onog što se u suvremenosti doktrinarno priznaje kao dobro i dostatno mogao praktički (politički) biti uspješan, ako bi takva doktrina sadržavala teorijsku i praktičku (etičku) moralnu nekonzistentnost. U ovom slučaju, naime, uravnoteženje doktrinarno priznatih vrijednosti ne bi bilo moguće uspješno politički primijeniti ni na pripadnike vlastite doktrine, a kamo li na pripadnike druge i drugačije doktrine.<sup>139</sup> Moralna konzistentnost koja se doktrinarno nužno mora primijeniti na građane koji je podržavaju teško da konzistentno može pronaći uvjerljiv razlog da se ta ista moralna konzistentnost ne treba primijeniti na građane koji istu ne podržavaju. Osim u slučaju takvog doktrinarnog izbora društvenih vrijednosti koji uključuje nejednakost građana, neslobodu i nepravednost. No takve doktrine ne mogu biti društveno razborite. I iz razloga moralne nekonzistentnosti. Tek obuhvatni teorijski izbor moralnih vrijednosti, te praktička primjena i sklonost ka unaprijeđenju moralnog izbora, usklađen s teorijskom i praktičkom racionalnošću doktrine, mogu rezultirati njezinom društvenom razboritošću. Razboritost svakako zahtijeva tolerantnost, stabilnost i sigurnost. Objašnjenje spontane reakcije građana na nasiljem ugroženu postignutu društvenu vrijednost time je u teorijskim okvirima Rawlsove filozofije mislim zajamčeno. Njezina razumijevajuća moć za sada je dovoljna za objašnjenje ovog suvremenog društvenog „fenomena“. Time je ujedno barem jednim argumentom potkrijepljena Rawlsova tvrdnja da se *„određene koncepcije dobra vremenom mogu mijenjati“*. Naime, potkrijepljena je argumentom koji nije teorijski izvana nametnut bilo kojoj od međusobno različitih obuhvatnih

---

<sup>139</sup> Moguće je svakako varanje i lažno političko prikazivanja i pred pripadnicima vlastite doktrine. No neke ljude moguće je uvijek varati, ali sve ljude nije moguće uvijek varati. Najveći problem svakako je fanatizam, ali kulturni i civilizacijski razvoj može, nadam se, vremenom ublažiti i ovaj problem.

doktrina. Očuvanje konzistentnosti doktrinarnog teorijskog izbora moralnih i društvenih vrijednosti pri njihovoj kompatibilnoj praktičkoj primjeni vremenom unutar samih doktrina uzrokuje promjene u poimanjima određenih koncepcija dobra. Za promjenu poimanja koja je uzrokovala spontano suvremeno građansko slaganje o potrebi očuvanja nasiljem ugroženog društvenog dobra (ustavne demokracije) u zapadnoj civilizaciji trebalo je petstotinjak godina. Ostaje naznačiti i općenitije psihološke razloge koje je Rawls naveo u prilog ovoj tvrdnji. Pitanje o psihologiji ljudskog bića, naime, Rawls nije mogao, a nije imao ni razloga, izbjeći. Pri tom se je morao dotaknuti filozofskog određenja moralnosti kao dijela naravi ljudskog bića, autonomije političke filozofije, te u ovom smislu neposredno relevantnih dijelova znanstvenog područja istraživanja psihologije. Ustvrdio je da je moralna psihologija prvenstveno filozofsko, a ne samo psihološko područje istraživanja. Rawls time ničim nije osporio spoznajni značaj područja znanstvenih psiholoških istraživanja. Nije osporio npr. spoznajni značaj istraživanja o neurofiziološkim uzrocima naših psihičkih stanja kao naših viših kognitivnih sposobnosti. Odnosno; nije osporio spoznajni značaj interdisciplinarnih prirodosnanstvenih istraživanja o mentalnosti ljudskog bića. Nije osporio ni spoznajni značaj, u smislu istraživanja društvenosti, neposredno relevantnih područja istraživanja socijalne psihologije. Nije dakle osporio značaj istraživanja psihologijskog aspekta „fenomena“ u naravi ljudskog bića kojeg i filozofija i psihologija, međusobno neprijeporno, određuju kao višu kognitivnu umsku sposobnost. Te ga zajednički imenuju kao moralnost. No filozofski značaj ovog „fenomena“, koji je neprijeporno općenito označen kao viša kognitivna umska sposobnost, bio dovoljan za njegovu postavku o autonomiji političke filozofije.<sup>140</sup> Bio je dovoljan za postavku o filozofiji politike koja, potkrijepljena argumentima iz društvene realnosti, teorijski prepoznaje unutarnje razvojno autonomno napredovanje, te odbija destruktivno izvanjsko teorijsko nametanje. Odnosno; filozofski aspekt „fenomena“ moralnosti bio mu je dovoljan za razumijevanje promjena u doktrinarno izabranim normama o društvenom dobru. Promjena koje su vremenom nastupile iz razloga očuvanja konzistentnosti doktrinarno pojmljene moralnosti. Promjena koje su razumljene i objašnjene uz pomoć moralne psihologije izvedene iz političke koncepcije pravednosti. Izvođenje moralne psihologije iz političke koncepcije pravednosti neizostavno je zahtijevalo svoju

---

<sup>140</sup> Pojam „fenomen“ stavio sam ovdje u navodne znakove budući ga na ovom mjestu ne rabim u kantovskom smislu, nego u smislu koji je općenito uvriježen i općenito se odnosi na bilo koju činjenicu bilo kojeg modusa opstojnosti. Tako se npr. odnosi i na matematičke i na fizikalne činjenice. Aposteriornost koju zahtijeva kantovsko tumačenje značenja pojma fenomena nije neprijeporno moguće proširiti na područje apriornosti. Osim u slučajevima poput npr. Sidgwickove interpretacije Kantove filozofije koju djelomice slijedi Rawls. O ovom problemu bit će više govora u narednom poglavlju.

fundamentalnu ideju – pravednost kao nepristranost. Razumijevajuću i objašnjujuću ulogu ovako pojmljene moralne psihologije naveo je Rawls na sljedeći način:

*„Naglašavam da je to moralna psihologija izvedena iz političke koncepcije pravednosti kao pravičnosti (nepristranosti). To nije psihologija koja proizlazi iz znanosti o ljudskoj naravi, nego je prije shema pojmova i načela za izražavanje određene političke koncepcije osobe te ideala građanstva .... Ljudska narav i njezina naravna psihologija dopustive su: one mogu ograničiti održive koncepcije osoba i ideale građanstva, a moralne ih psihologije mogu podržati, no ne mogu diktirati koje moramo usvojiti ... To su prilično strogi uvjeti u stvaranju održive koncepcije pravednosti i njezina političkog ideala, iako su različiti od uvjeta ljudske psihologije kao prirodne znanosti ... Unutar tih granica politička filozofija ustavnog režima autonomna je na dva načina. Jedan je taj što je njezina politička koncepcija pravednosti normativna shema mišljenja. Njezina obitelj fundamentalnih ideja ne može se analizirati s obzirom na neku prirodnu osnovu, recimo obitelj psiholoških i bioloških pojmova ili čak s obzirom na obitelj društvenih i ekonomskih pojmova. Ako tu normativnu shemu možemo naučiti te je upotrebljavati kako bismo se u njoj izrazili u našem moralnom i političkom mišljenju i djelovanju, to je dovoljno. Drugi način na koji je politička filozofija autonomna jest taj što njezinu ulogu i sadržaj ne trebamo objasniti znanstveno, primjerice u kategorijama prirodnog odabira. Ako u svojoj okolini ona nije sama po sebi destruktivna, nego napreduje i priroda je dopušta, to je opet dovoljno. Težimo najboljem što možemo postići unutar onoga što nam svijet dopušta.“<sup>141</sup>*

Politička koncepcija pravednosti kao normativna shema mišljenja omogućila je dakle argumentaciju u prilog tvrdnji da se „određene koncepcije dobra vremenom mogu mijenjati“.

---

<sup>141</sup> ibid., str. 78-9.

Rawlsova filozofija doživjela je tijekom vremena pravu lavinu kritika s različitih teorijskih stanovišta. Za potrebe ove rasprave usredotočit ću se prvenstveno na onaj dio kritika koje su upućene etičkoj jezgri Rawlsove filozofije. Pri tom trebamo razlikovati kritike koje su utjecale na sama Rawlsova stanovišta od kritika koje su uslijedile naknadno i na koje Rawls nije odgovarao. Na koje nije odgovarao budući vjerojatno nije mislio da zaslužuju neki poseban odgovor, ili nije na njih ni mogao odgovoriti budući je tada već bio mrtav. Posebno sam istaknuo Cohenovu i Habermasovu kritiku budući je to učinio i Rawls posvetivši im dovoljno istaknuto velik broj stranica.

Utjecaji na Rawlsovu filozofiju bili su brojni. Rawls je na ove utjecaje u svojim djelima jasno i ukazao. Posebno istaknuvši da su na njegovu filozofiju daleko više utjecali pojedini dijelovi filozofskih sustava te pojedini dijelovi znanstvenih teorija, a ne cjeloviti filozofemi i cjelovite znanstvene teorije. U ovom poglavlju usredotočit ću se prvenstveno također na one utjecaje koji se odnose na etičku jezgru Rawlsove filozofije. Redom na one kritike koje su bitno utjecale na ovaj aspekt Rawlsove filozofije. Bilo da su kritike poduzete s drugačijih filozofemskih stanovišta te su utjecale na Rawlsova stanovišta. Ili ih je poduzeo sam Rawls kritizirajući određena filozofemska stanovišta. Ovako postavljen red izlaganja svakako prisiljava najprije na pokušaj odgovora na prethodno postavljeno i neodgovoreno pitanje.<sup>142</sup>

#### ***4.1. Konzistentnost primjene misli o pravednosti, razlozi promjene u stanovištima, Cohenov prigovor***

Odgovor na pitanje o tome kako je otkrivena neispravnost povlaštenog pristupa u Rawlsovoj teoriji o pravednosti, teoriji koja pravednost definira kao nepristranost, problem je vezan uz pogrešku povlaštenosti koja se je potkrala kao nekonzistentnost pri njezinoj primjeni u društvenim uvjetima moralnog pluralizma. U Rawlsovoj filozofiji teorija o pravednosti razvijena je poglavito na nepristranosti kao jednom od bitnih obilježja pojma pravednosti. Nepristranost je svakako zahtijevala konzistentnost pri praktičkoj primjeni ovog Rawlsovog izbora fundamenta moralnosti u uvjetima postojanja međusobno različitih doktrinarnih izbora u određenjima moralnosti. Sa stanovišta svake od postojećih razložnih obuhvatnih doktrina ponaosob, Rawlsova teorija izložena u *Teoriji pravednosti* mogla je biti pojmljena samo kao jedna u nizu postojećih razložnih obuhvatnih doktrina s navlastitim izborom temelja

---

<sup>142</sup> Vidi pitanje br. 16

moralnosti. Uvjet nepristranosti neizostavno, međutim, traži društvenu ravnopravnost niza svih postojećih razložnih i razboritih obuhvatnih doktrina. Društvenu ravnopravnost ove su obuhvatno razložne doktrine neizostavno zaslužile po svom obilježju razboritosti. Razboritim pristankom na demokratske društvene okolnosti. Okolnosti koje zahtijevaju nepristranost društvenih postupaka. No uvjet nepristranosti nezaobilazno traži nepristranost društvene primjene i na Rawlsovu *Teoriju pravednosti*. Izdvajanje *Teorije pravednosti* iz zahtjeva praktičke politički nepristranosti u javnoj primjeni, neopravdano je kršilo zahtjev za jednakošću. Jednakost je svakako nezaobilazno bitno obilježje pojma pravednosti. Drugačije rečeno; doktrinarno izdvajanje *Teorije pravednosti* u smislu uspostavljanja njezine javne teorijske i praktičke povlaštenosti u odnosu na sve ostale društveno postojeće doktrine, značilo je da *Teorija pravednosti* nije doktrinarno nepristrano primijenila svoj temeljni uvjet nepristranosti na samu sebe. Nepristranost se u ovom slučaju nikako nije mogla konzistentno i koherentno složiti s povlaštenošću. *Teorija pravednosti* mogla je dakle samo paradoksalno praktički nekonzistentno i paradoksalno teorijski nekoherentno tražiti javnu povlaštenost u uvjetima postojanja pluralizma međusobno različitih razložnih obuhvatnih doktrina. Ovu povlaštenost koja je doista zahtijevana u *Teoriji pravednosti* Rawls je samokritički naknadno nazvao neispravnim, te stoga nerealističkim postupkom. Do pogriješke je došlo poglavito zbog Rawlsove teorijske usredotočenosti na to da u *Teoriji pravednosti* predstavi opće uvjete društvene razboritosti kao mjere društvene racionalnosti. Odnosno; u *Teoriji pravednosti* Rawls je nastojao izložiti takvu obuhvatnu doktrinu koja će predstaviti strukturalna obilježja takve teorije koja će se uspješno najviše približiti našim promišljenim sudovima o pravednosti. Na izlaganje teorije koja će stoga ponuditi najprimjereniji moralni temelj za demokratsko društvo.

U ovoj raspravi tvrdim da je, s obzirom na manjkavosti teorijskih alternativa i s obzirom na objašnjujuću moć Rawlsove teorije, Rawls u svojoj namjeri i uspio. No općenito određenje uvjeta razboritosti izloženo u *Teoriji pravednosti* nije moglo riješiti sve probleme praktičke primjene nepristranosti kao društveno razborite mjere racionalnosti. Odnos racionalnosti i razboritosti morao je biti još detaljnije izložen. Izložen pod uvjetom postojanja doktrinarnog društvenog pluralizma moralnosti.

Sada smo ponovno pred problemom odnosa racionalnosti i razboritosti. Ovog puta u svrhu još detaljnijeg pojašnjenja onog što je Rawls nazvao javnim umom u uvjetima postojanja međusobno različitih razložnih obuhvatnih doktrina. U svrhu detaljnijeg pojašnjenja odnosa racionalnosti i razboritosti pri javnom obraćanju racionalnim i moralnim sposobnostima građana. Sposobnostima koje sačinjavaju sadržaj ideje javnoga uma. Istaknimo ukratko

ponovno ovaj odnos, onako kako je on do sada rezultirao u razmatranjima poduzetim u prethodnim poglavljima. Odnos za koji tvrdim da je, bez obzira na ispravku pogreške povlaštenosti, ostao nepromijenjeno isti u cjelokupnoj Rawlsovoj filozofiji. Ovu tvrdnju o konstantnosti ovog odnosa u uvjetima postojanja pluralizma obuhvatnih doktrina svakako sada treba dokazati.

Svaka racionalnost nije nužno i razboritost. No svaka razboritost je nužno i racionalnost. Racionalnost je nužan, ali ne i dovoljan uvjet razboritosti. Dovoljan uvjet razboritosti je racionalno razmatranje posljedica neke društvene odluke na cjelokupnu strukturu društva u realnim okolnostima tog društva. Razboritost je granično primjenjiva u ovisnosti o različitim društvenim okolnostima. Granicu primjenjivosti razboritosti određuju racionalna i moralna obilježja građana. Obilježja koja sačinjavaju sadržaj javnoga uma. Formalna racionalnost u svojoj osnovi je gotovo nepromjenjiva. Promjenjivost sadržaja formalne racionalnosti ovisi npr. o logičko-matematičkim znanstvenim otkrićima. Znanstvena otkrića sociološki svakako ovise o društvenim okolnostima, ali sam njihov formalni sadržaj spoznajno je neovisan o bilo kojoj od ovih okolnosti. Teško je naime osporiva činjenica da se ljudska bića racionalno slažu npr. oko uvjerljivosti logičkih i matematičkih sustava koji su tijekom povijesti znanstvene misli, npr. u međusobno različitim društvenim okolnostima, neosporno utvrđeni. Filozofski pojam racionalnosti izveden je iz latinske riječi *ratio*.<sup>143</sup> Definicija pojma racionalnosti utemeljena je na *ratio* kao razumu. Ovo utemeljenje svakako nije u definiciji pojma moglo raspraviti razmjere filozofemskih utjecaja na samu definiciju. Nije moglo raspraviti npr. utjecaj Kantovog filozofema na ovu definiciju. Za potrebe detaljnijeg određenja odnosa racionalnosti i razboritosti usudio sam se ovdje ustvrditi kako Kantovo zasnivanje racionalne uvjerljivosti logičkih i matematičkih zakona na čisto umskoj apriornoj spoznaji teško da je obesnažilo bit npr. klasičnog skolastičkog poimanja pojma *ratio*. Poimanja *ratio* kao razuma. *Ratio* je i nakon Kantove intervencije i nadalje ostao izražen kao diskurzivna spoznajna sposobnost koja je navlastita samo ljudima. Kantovo određenje skolastičkoj je definiciji dodalo intuitivnu mogućnost spoznajnog apriornog transcendentnog istraživanja racionalne arhitektonike uma koja kao apriorna umska moć omogućuje aposteriornu izvanumsku spoznaju istine. Kantovo stanovište o transcendentalnoj istini nije nužno u suprotnosti s

---

<sup>143</sup> Filozofsko značenje riječi *ratio* određeno je kao: „Ratio – (lat. ratio, grč. λόγος, διάνοια = um, razum), pojam prvotno izražava spoznajnu sposobnost koja je vlastita samo ljudima. Tako su ratio shvaćali skolastici sve do Kanta. Ratio je diskurzivna spoznajna sposobnost u kojoj se do istine ne dolazi neposredno (kao kod intuitivne i osjetne), nego uz pomoć rasuđivanja i nekog oblika obrade podataka i spoznajnog napretka.“ Mišić, A. *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split 2000. Matematičko značenje riječi *ratio* određeno je kao: „Odnos koji postoji između veličine, broja ili količine dviju stvari i obično je izražena uz pomoć dva broja.“ *Merriam Webster Dictionary* (24. 01. 2016)

klasičnim skolastičkim poimanjem istine dostupne spoznajnim sposobnostima razuma. Skolastičko poimanje *ratia* kao razuma usklađeno je poglavito s ontičkom definicijom istine sv. Tome Akvinskog.<sup>144</sup> Usklađeno je s definicijom koja istinu određuje kao izjednačenje predmeta prema razumu: *adaequatio rei et intellectus*. Bez obzira što je Kantova intervencija uspostavila spoznajno ograničenje u odnosu na izvanumski predmet spoznaje, Tomino izjednačavanje predmeta prema razumu ostalo je u svojoj osnovi netaknuto. Kantovo zasnivanje razuma na apriornom području istraživanja nije obesnažilo Tomino izjednačavanje predmeta prema razumu. Tomino izjednačavanje postignuto je spoznajnom podudarnošću, tj. adekvatnošću (*adaequatio*) razuma u odnosu na predmet istraživanja. Kant ovu spoznajnu adekvatnost razuma i predmeta istraživanja u njezinoj osnovi ničim nije osporio. U svom filozofemu nije osporio spoznajnu adekvatnost čistoga uma i fenomenalnog izvanumskog predmeta istraživanja. Filozofemska razlika između Kanta i sv. Tome iskazana je u međusobno različito postavljenim granicama mogućnosti izvanumske spoznaje istine. Sam formalni *ratio* logike i matematike svakako je i neosporno i Kantu i sv. Tomi ostao zajednički i isti. Rawlsovo poimanje racionalnosti potvrđuje njegovo slaganje s ovdje naznačenom definicijom *ratia*. No to svakako ne znači da bilo čije slaganje o osnovi *ratia*, ujedno treba značiti i bilo kakvu doktrinarnu povlaštenost u odnosu na javnu društvenu proceduralnu primjenu *ratia*.<sup>145</sup> Na problem konzistentnost proceduralne primjene misli o pravednosti, izložene u *Teoriji pravednosti*, ukazao je Joshua Cohen.

U Rawlsovoj filozofiji razboritost društvene proceduralne primjene *ratia* uvjetovana je promjenjivim društvenim okolnostima. Razboritost ovisi o društvenim okolnostima, a racionalnost o formalnom logičko-matematičkom ustrojstvu našeg uma. Nužan uvjet razboritosti svakako je racionalnost. No dovoljan uvjet razboritosti je racionalno i moralno promišljanje društvenih okolnosti. Stoga je razboritost znanstvenim i moralnim argumentima

<sup>144</sup> U ovoj raspravi ne zanemarujem „ontičko“ kao ono po čemu neko biće jest s obzirom na izvanjske i unutarnje razloge njegovog bivstvovanja. Ne zanemarujem ni metafizičku „dimenziju“ pitanja o razlozima bivstvovanja bića. No kako ovdje ne raspravljamo o krajnjim metafizičkim pitanjima, ne pokušavam s odgovorima na pitanja o izvanjskim razlozima bivstvovanja ljudskih bića.

<sup>145</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy* npr. navodi posljedično i analoško rasuđivanje primijenjeno u pravnim sustavima. Posljedično rasuđivanje temeljem prethodnih slučajeva i analoško rasuđivanje temeljem istovrsnosti. Na sljedeći način „Argumenti prethodnih slučajeva i analogija su dva središnja oblika rasuđivanja koja pronalazimo u mnogim pravnim sustavima, posebno sustav „općeg prava“ (*common law*) kao što je onaj u Engleskoj i onaj u Sjedinjenim državama. Odluka donesena u prethodnom slučaju slijedi odluku u kasnijem slučaju, budući su oba slučaja ista. Analogija koju je uspostavila prethodna odluka slijedi kasniji slučaj, jer je kasniji slučaj sličan prethodnom slučaju.“ (24. 01. 2016)

No procjena opravdanosti ovakvog pravnog postupka mora preispitivati po čemu su ti slučajevi toliko slični da su zapravo isti. Od slučaja do slučaja. Nužno u potrazi za argumentima protiv uvijek mogućeg prigovora da se možda ne radi o ispravnosti (ili pravednosti), nego o logičkoj pogrešci iz reda *post hoc, ergo propter hoc*. Sudski postupak, naime i prema Rawlsu, nije primjer za proceduralnu savršenost.

potkrijepljena racionalnost javne odluke u određenim društvenim okolnostima. Oспоравanje ovakvog određenja razboritosti mislim da bi daleko nadilazilo osporavanje samog Rawlsovog poimanja. Ono bi naime značilo općenito osporavanje *ratia* i znanosti i etike. Osim ako bi bilo logički neparadoksalno moguće zamisliti matematiku bez konzistentnosti i pravednost bez nepristranosti. Time je nadam se dovoljnoj mjeri dokazana tvrdnja o konstantnosti odnosa racionalnosti i razboritosti koji je ostao nepromjenjivo isti u cjelokupnoj Rawlsovoj filozofiji. No ovo općenito određenje odnosa racionalnosti i razboritosti nije moglo u cijelosti riješiti problem razborite primjene pravednosti kao doktrinarne nepristranosti u uvjetima društvenog postojanja međusobno različitih razložnih obuhvatnih doktrina. Na ozbiljnost ovog problema određenja nepristranosti kao razborite društvene mjere racionalnosti upozorio je Cohen 1955. godine, kritički se suprotstavivši tvrdnjama iznesenim u *Teoriji pravednosti*. Tvrdnjama koje su proizašle iz Rawlsovog previda činjenice da sâmo općenito određenje odnosa racionalnosti i razboritosti u suvremenim društvenim okolnostima pluralizma doktrinarnih poimanja moralnosti konzistentno dosljedno ne može riješiti problem argumentirano razborite primjene pravednosti.

U okolnostima društvenog slaganja oko, podrazumijevano parlamentarne, političke doktrine, ustvrdio je Cohen, društveni uvjeti morali su uključiti očekivanost postojanja pluralizma razložnih obuhvatnih doktrina. Očekivanost postojanja međusobno različitih doktrina od kojih svaka za sebe obuhvatno razložno zahtijeva ostvarenje društvene odluke koja je nespojiva s zahtjevima o društvenim odlukama drugih postojećih razložnih obuhvatnih doktrina. Nespojivost dakle zahtjevâ doktrina koje jednako obuhvatno razložno postavljaju zahtjeve za međusobno različitim društvenim odlukama. Teško da je moguće ustvrditi da ovo Cohenovo očekivanje nije argumentima u dovoljnoj mjeri itekako sasvim empirijski značajno potkrijepljeno u društvenoj suvremenosti. Značajno je potkrijepljeno s obzirom na realno postojeća stanja stvari u suvremenim parlamentarnim demokracijama. I to potkrijepljeno s obzirom na stanja stvari u razvijenim parlamentarnim demokracijama s davno uspostavljenim mehanizmom slobodnog tržišnog nadmetanja. Za očekivati je dakle, ustvrdio je Cohen, postojanje moralnog pluralizma koji zahtijeva međusobno moralno nespojive odluke o značajnim aspektima organizirane složenosti koju nazivamo društvenim ustrojstvom. Iako to Cohen nije posebno naznačio, za očekivati je uključno svakako bilo postojanje i onih doktrina koje razložno obuhvatno, te razlogom ekonomskih interesa i savršeno racionalno, moralno podržavaju egoizam živuće generacije. Općenito dakle, prema Cohenu, vrijedi: Za očekivati je postojanje doktrina od kojih svaka za sebe u jednakoj mjeri razložno obuhvatno zahtijevaju ostvarenje međusobno moralno nespojivih društvenih odluka. Cohen ovim nije ujedno



ustvrdio da bilo koja od istovremeno postojećih obuhvatnih razložnih doktrina u demokratskim društvima moralnog pluralizma zahtijeva, ili ima obvezu zahtijevati, procjenu moralnosti ili nemoralnosti bilo koje druge suprotstavljene joj razložne obuhvatne doktrine. Svaka od tih obuhvatno razložnih doktrina može ponaosob, unutar sebe u svom vlastitom doktrinarnom kontekstu u podjednako mjeri konzistentno, koherentno i nezavisno, podržavati izbor svojih moralnih poimanja. Moralnost bilo kojoj od njih može osigurati obuhvatnost konteksta njezine razložnosti. Ne postoji nepristrana javna osnova koja bi sa stanovišta nepristranosti procjenjivala moralnost bilo koje od ovakvih obuhvatnih razložnih doktrina. Stoga ne postoji nepristranost kao moralna mjera društvene razboritosti. Društveni ugovorni rezultat upravo zbog postojanja moralnog društvenog pluralizma nikad i ne može biti ništa više niti ništa drugo nego samo društveni kompromis. Kompromisan rezultat sadržajno postignut odnosima snaga međusobno interesima suprotstavljenih politički utjecajnih grupacija i slojeva. Ugovorna konstrukcija koja okvirno stabilizira društvo uz pomoć prihvaćenog oblika društvene organiziranosti, samo je učinak promjenjivog odnosa snaga nositeljâ političke društvene moći. Nema zajedničke javne društvene osnove za razlikovanje istinitih od lažnih vjerovanja. Demokratski zajamčena ravnopravnost različitih moralnih poimanja u dobro uređenom društvu može dakle u cijelosti odbaciti ideju o pravednosti kao nepristranosti: Svođenjem vrijednosti ideje nepristranosti na pitanje o društvenom kompromisu. Rawlsova nesklonost ka moralnom pluralizmu u *Teoriji pravednosti* ideju o pravednosti kao nepristranosti čini nesigurnom. Stoga Rawlsova doktrina o pravednosti kao nepristranosti ne može biti ništa više nego samo nerealistična utopija.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> „Idea normativnog konsenzusa ima središnju ulogu u teoriji pravednosti Johna Rawlsa. U dobro uređenom društvu, kaže Rawls, svi imaju sličan osjećaj za pravednost i u ovom smislu dobro uređeno društvo je homogeno. No je li konsenzus o temeljnim načelima pravednosti realističan i prihvatljiv za moralno pluralističko društvo? Rawls je malo toga rekao o ovom pitanju u *Teoriji pravednosti*. Iako je tamo jako sklon prema različitosti interesa u odnosu na dobra i različitosti u poimanju poželjnosti dobara među građanima u dobro uređenom društvu, općenito je nesklon pluralizmu moralnih poimanja koja se mogu očekivati kada su temeljne i prateće slobode zaštićene. Posljedično, nije pretpostavio mogućnost da ovaj pluralizam može ili u cijelosti isključiti konsenzus o pravednosti, ili odbaciti njegovu vrijednost svodiši ga na pitanje o pukom kompromisu. Štoviše, budući u *Teoriji pravednosti* argument o pravednosti kao nepristranosti počiva na realističnosti poimanja – posebno za slučaj stabilnosti pravednog društva – on ovisi o ideji da pravedno društvo ima značajke konsenzusa o načelima pravednosti, nesklonost ka moralnom pluralizmu čini snagu ovog argumenta nesigurnom. Stoga pravednost kao nepristranost može biti, nakon svega, nerealistična i utopijska.“ Prijevod moj. Usp. original: „The idea of normative consensus plays a central role in John Rawls's *Theory of Justice*. In a well-ordered society, he says, everyone has a similar sense of justice and in this respect a well-ordered society is homogeneous. But is a consensus on fundamental norms of justice a realistic and attractive prospect for a morally pluralistic society? Rawls says little about this question in *A Theory of Justice*. Although he is closely attentive there to the diversity of interests and of conceptions of good among citizens in well-ordered society, he is generally inattentive to the pluralism of moral conceptions that can be expected when expressive and associative liberties are protected. As a consequence, he does not consider the possibility that this pluralism might either exclude consensus on justice altogether or throw its value into question by turning it into mere compromise. Moreover, since the argument in *A Theory of Justice* that justice as fairness is a realistic

Na kritiku ove razine ozbiljnosti Rawls je svakako morao odgovoriti. Cohenova kritika onima koji se bave Rawlsovom filozofijom može biti još značajnija nego što je bila značajna samom Rawlsu. Nije naime pretjerano teško pokazati da je velik broj kasnijih kritika, a koje su uslijedile u proteklom šezdesetogodišnjem razdoblju, poduzet upravo na ovim Cohenovim kritičkim temeljima. Slične kasnije kritike nisu po mnogu čemu značajnom ni nadmašile niti nadogradile Cohenovu kritiku. Ni po svojoj razini ozbiljnosti, niti po svojoj razini argumentiranosti. No svakako su je nadmašile po svojim krajnjim zaključcima o tobožnjem Rawlsovom naknadnom odustajanju od ideje pravednosti kao nepristranosti. Nadmašile su Cohenovu kritiku gotovo jedino po zaključcima o tobožnjem naknadnom Rawlsovom odustajanju od pravednosti kao nepristranosti, zbog navodne pogubnosti snage protuargumentacije utemeljene na Cohenovoj kritici. Dio kritičara nastavio je, naime, sve do danas, ponavljati zaključak o ovom tobožnjem Rawlsovom teorijskom zaokretu. Tobožnjem zaokretu pod pritiskom navodne snage dokaza o pravednosti kao o samo utopijski teorijski zamišljenoj, a u realnosti nepostojećoj i neostvarivoj društvenoj nepristranosti.

U narednom podpoglavlju pokušat ću pokazati kako slični krajnji zaključci nisu ništa više nego samo kriticističko pretjerivanje. Za sada mislim da je moguće reći sljedeće: Realističnost ili utopističnost dijelova ili cjeline Rawlsove teorije otvorena su pitanja. Na ova pitanja možda može odgovoriti samo budućnost. Naime ono što danas nekima i izgleda samo kao teorijska utopija možda može u budućnosti u značajnijoj mjeri postati upravo društvena stvarnost. Teorijska opredjeljenja u ovom smislu problem su povjerenja ili nepovjerenja u određena obilježja ljudske naravi. Problem su također i odvagivanja neutopističnosti ili utopističnosti onog što nude teorijske alternative. Moralni aspekt Rawlsove teorije uspoređen s moralnim aspektima koje nude različite alternative, u ovoj raspravi od odsudne je važnosti.<sup>147</sup>

---

*conception – in particular, the case for the stability of a just society – depends on the idea that a just society features a consensus on principles of justice, the inattention to moral pluralism renders the force of that argument uncertain. So justice as fairness may be, after all, unrealistic and utopian.*“ Joshua Cohen, *Philosophy, Politics, Democracy: selected essays 1955*, Harvard College, Massachusetts 2009, str. 38.

<sup>147</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Rawlsovu društvenu konstrukciju određuje i kao realističku i kao utopističku: „Rawlsova vizija je vizija mirotvornog i sporazumnog međunarodnog poretka u kojem su liberalni i pristojni ljudi uvijek spremni pacificirati agresivne države, osigurati ljudska prava te pomagati zemljama u problemima onoliko dugo koliko one trebaju pomoć. U određenoj razini ovo je vizija s ograničenom ambicijom. Dužnosnici demokratskih društava ne mogu mnogo više nego nadati se će doista pristojna društva unutar sebe postati u većoj mjeri tolerantna i demokratska. Jednom kada je dužnost pomoći opterećenim ljudima izvršena, nema narednih zahtjeva za ekonomskom distribucijom unutar Rawlsovog prava naroda: nejednakosti preko nacionalnih granica kao takve ne zahtijevaju političku zabrinutost. Pojedinci bilo gdje na svijetu mogu biti žrtve zlog slučaja i duhovne praznine. Praktična svrha Rawlsovog prava naroda je otklanjanje velikih zala ljudske povijesti: nepravednog rata i potlačenosti, religijskih progona i negiranja slobode prigovora savjesti, pothranjenosti i siromaštva, genocida i masovnih zločina. Granice ove namjere znače da će postojati više toga na svijetu za što Rawlsova politička filozofija ne nudi poravnanje. Svejedno, Rawlsova vizija je i realistična i

No pripisivati Rawlsu odustajanje od vlastite teorijske vizije i projekta pod utjecajem konzistentno izložene teorijske protu-argumentacije nešto je sasvim drugo. Ono što je izvjesno moguće pokazati je to da zaključak o Rawlsovom tobožnjem odustajanju od pravednosti kao nepristranosti nije ništa više nego samo izraz skeptičkih stanovišta u odnosu na mogućnost društvene primjenjivosti teorijski pretpostavljenog fundamenta ljudske moralnosti. Rawlsov teorijski zaokret, međutim, tobože prepoznatljiv u njegovim kasnijim djelima, trebao bi se sastojati od njegove revizije vlastite teorije u odnosu na ovo temeljno etičko stanovište. Stanovište izloženo u *Teoriji pravednosti*. Zaokret bi se trebao dakle sastojati od njegovog odustajanja od definicije pojma pravednosti koja ističe nepristranost kao samorazumljivo i svima prihvatljivo obilježje pojma pravednosti.

Vratimo se razmatranju razmjerâ utjecaja Cohenove kritike na Rawlsovu filozofiju društvenog ugovora. Rawls je na Cohenovu kritiku odgovorio u *Političkom Liberalizmu*. Najprije je vjerno originalu naveo uvjete moralnog pluralizma izložene na str. 283f Cohenova spisa „*Moralni pluralizam i politički konsenzus*“.<sup>148</sup> Cohenove uvjete saževši na pregledan način. Cohenovi uvjeti glase:

(a) Pozivajući se na razloge koji se osnivaju na političkoj koncepciji građani se pozivaju ne samo na ono što se javno shvaća kao razborito, nego i na ono što oni sa stajališta svojeg vlastitog obuhvatnog gledišta smatraju ispravnim moralnim razlozima. (b) Prihvaćajući političku koncepciju kao osnovu javnog uma u pogledu fundamentalnih političkih pitanja te se tako pozivajući samo na jedan dio istine – onaj dio koji je izražen u političkoj koncepciji – građani ne samo da jednostavno priznaju političku moć drugih. Oni također obuhvatna gledišta drugih priznaju kao razložna, čak i kada ih smatraju pogrešnima. (c) Priznavajući gledišta drugih kao razložna građani priznaju i to da inzistiranje na njihovom vlastitom obuhvatnom gledištu ostali moraju shvatiti jednostavno kao njihovo insistiranje na njihovim vlastitim vjerovanjima (II:3.3). To je zato što iako ljudi obuhvatna gledišta svakoga drugog mogu priznati kao razložna, ne mogu ih sva priznati kao istinita, a nema zajedničke javne osnove za razlikovanje istinitih vjerovanja od lažnih.<sup>149</sup>

---

*utopistična (Nevertheless, while Rawls's vision is realistic it is also utopian). Vjerovati da je Rawlsova vizija moguća je vjerovati da pojedinci nisu samo sebični ili amoralni te da međunarodni odnosi mogu biti više od onog što nudi kontekst moći, bogatstva i slave. Potvrđivanje mogućnosti pravedne i mirotvorne budućnosti može poticajno djelovati (inoculate) protiv razočarenja ili cinizma, što je inače izgleda nemoguće izbjeći.“ Sljedeća rečenica je navod iz Prava naroda, str 128: „By showing how the social world may realize the features of a realistic utopia, political philosophy provides a long-term goal of political endeavor, and in working toward it gives meaning to what we can do today“.* (25. 01. 2016)

<sup>148</sup> Vidi u: D. Copp, J. Hampton, J. E. Roemer (ur.), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

<sup>149</sup> Vidi u: John Rawls, *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb 2000, str. 115.

Rawls u svom komentaru nije pridao poseban značaj **(a)** dijelu Cohenovih uvjeta, budući dobro uređeno društvo svojim javnim jamstvom ne može niti treba zabranjivati ili nepozivati na javno iskazivanje vlastitih obuhvatnih stanovišta građana. Posebno ne onda kada su ona u suprotnosti s onim što je javno pojmljeno kao razborito. Politička obveza u dobro uređenom društvu jest poticanje na javni dijalog i/ili argumentiranu polemiku o onome što se javno iskazuje kao razborito. Dobro uređeno društvo nije statično stanje, nego je dinamičan proces. Ograničenje sloboda građana u Rawlsovoj teoriji zaustavlja se samo na ograničenju samovolje. Ograničenju u službi očuvanja slobode. Politički konstruktivizam stoga ne kritizira vjerska, filozofska ili metafizička objašnjenja istinitosti i valjanosti moralnih sudova. Ispravnost političkog aspekta konstrukcije društvenih odnosa je razboritost odluka u promjenjivim društvenim okolnostima. Ono što je zajedničko međusobno različitim razboritim odlukama donesenim u međusobno različitim društvenim okolnostima je racionalnost javnoga uma. Nužan uvjet razboritosti je racionalnost odluka, dovoljan uvjet razboritosti su odluke u korist očuvanja samopoštovanja osoba. Ako uz pomoć mehanizma demokratskog odlučivanja građani tako odluče. Pogreške su po društvenoj naravi stanja stvari svakako moguće. Čak su kulturološki razmjerno i vjerojatne. Demokratska procedura pri donošenju odluka nije primjer za savršeno nepogrešivu proceduru. No ničija razboritost ne može biti obuhvatna, ako uključuje ukidanje samopoštovanja drugih. Obuhvatnost razboritosti dokazuje se javnim suprotstavljanjem argumenata, a javna prihvatljivost demokratskim izborima. Ako postoji više obuhvatnih stanovišta koja neki građani doktrinarno drže ispravnim moralnim razlozima, onda će se ta stanovišta međusobno približiti barem po potrebi očuvanja samopoštovanja drugih građana. Posebno onih građana koji doktrinarno drugačije misle. Međusobno će se približiti barem zbog potrebe za ograničenjem demokratski i moralno neprihvatljivih oblika samovolje. Alternative mogu izazvati društvenu nestabilnost i/ili ostvarenje nekog oblika društvenog progona. Je li Cohen u **(a)** ustvrdio i utopiju demokratske procedure?!? Cohen zasigurno nije išao tako daleko. Njegova namjera bila je ograničena na isticanje obuhvatne jednakovrijednosti različitih društvenih doktrina u nedostatku zajedničke osnove za razlikovanje istinitih vjerovanja od lažnih. Rawls je ustvrdio suprotno u svom komentaru **(b)** i **(c)** dijelova Cohenovih uvjeta:

*„Uočimo, međutim, ovu daljnju važnu činjenicu: ako bilo koja od tih razložnih obuhvatnih doktrina podupire samo istinite moralne sudove, onda je sama politička koncepcija ispravna ili je blizu tome da bude ispravna jer je prihvaća istinita doktrina. Tako istinitost bilo koje doktrine u konsenzusu jamči da sve razložne doktrine polučuju ispravnu koncepciju političke pravednosti, čak i ako to one ne čine iz pravih razloga kako ih specificira ona jedna istinita*

*doktrina. Kada se građani razlikuju, onda ne mogu svi biti u potpunosti u pravu, jer neki su u pravu iz pogrešnih razloga; ipak, ako je jedna od njihovih doktrina istinita, onda su svi građani, politički govoreći, u pravu, to jest svi se pozivaju na valjanu političku koncepciju pravednosti.*“<sup>150</sup>

Dva međusobno suprotstavljena stanovišta ne znače svakako i argumentiranu prevagu jednog od njih. Stoga bi Cohenovo stanovište mogli, kao što je to ovdje učinio Rawls, izostaviti iz daljnjeg razmatranja. No zbog (od strane jednog dijela kritike) upornog kasnijeg dvadesetogodišnjega ponavljanja tvrdnje o utopijskoj naravi ideje pravednosti kao nepristranosti, mislim da postoji potreba za dodatnom argumentacijom. Posebno za onom argumentacijom čija je svrha pojašnjavanje središnje teorijske uloge pravednosti kao nepristranosti: U smislu nepromjenjivog dijela Rawlsovog poimanja društvene obuhvatnosti. Značenja Rawlsovog i Cohenovog poimanja društvene obuhvatnosti međusobno se razlikuju upravo u ovom središnjem dijelu. Rawls pretpostavlja da značenje pojma društvene obuhvatnosti uključuje slaganje oko o društvenim okolnostima nezavisnog poimanja moralnosti – pravednosti kao nepristranosti. Cohen pretpostavlja da značenje pojma društvene obuhvatnosti uključuje postojanje većeg broja o društvenim okolnostima zavisnih poimanja moralnosti – pluralizma moralnosti. Za poimanje društvene obuhvatnosti Rawlsu je potreban fundament moralnosti. Za poimanje društvene obuhvatnosti Cohenu je potrebna pluralistička relativizacija moralnosti. Fundacionalističke i relativističke postavke o izvoru moralnosti međusobno se isključuju. Razmotrimo moguće teorijske i praktičke posljedice ove međusobne isključivosti po funkcioniranje dobro uređenog društva.

Cohen je zasigurno u pravu kada je ustvrdio da pluralizam moralnih poimanja može u cijelosti odbaciti ideju o pravednosti kao nepristranosti. U jednoj određenoj društvenoj okolnosti, u kojoj je političkim kompromisom postignuta stabilna ravnoteža međusobno suprotstavljenih obuhvatnih doktrina, može sadržani im moralni pluralizam odbaciti ideju pravednosti kao nepristranosti. Iz razloga očuvanja unutar sebe podjednako moralno ispravnih stanovišta iskazanih u međusobno različitim obuhvatnim doktrinama. Odnosno; odbacivanje može uslijediti u svrhu očuvanja moralnosti onih obuhvatnih doktrina koje su politički ugrožene od strane one obuhvatne doktrine čija je moralnost javno iskazana kao politički institucionalno prihvaćena doktrina. No nevolja je u tome što taj isti moralni pluralizam može u promijenjenim društvenim okolnostima na sličan način dovesti i do odbacivanja ideje parlamentarne demokracije. Naime, u drugačijoj društvenoj okolnosti u kojoj je političkim

---

<sup>150</sup> ibid., str. 115.

kompromisom postignuta samo nestabilna ravnoteža međusobno suprotstavljenih obuhvatnih doktrina, može se samo jedna od ovih doktrina politički javno nametnuti kao jedino moralno ispravna doktrina. Cohenov zahtjev za očuvanjem moralnog pluralizma zasigurno je opravdan u stabilnim društvenim okolnostima. To je zasigurno jedna od demokratskih obveza dobro uređenog društva. Moralni pluralizam u stabilnoj društvenoj okolini pitanje svog očuvanja svodi na pitanje o toleriranju netolerantnih. Stabilnost društvene okoline izvjesno čuva moralni pluralizam. Teško međutim da bi ga jednako tako izvjesno dobro čuvao i zahtjev za odbacivanjem ideje pravednosti kao nepristranosti. Osim ako je ideja pravednosti kao nepristranosti svediva na pitanje o pukom kompromisu, budući su društvene okoline unaprijed teorijski zadane kao stabilne. Cohenova unaprijed teorijski zadana društvena stabilnost zasigurno izaziva stabilnost političkog kompromisa. Stabilnost političkog kompromisa argument je u korist teorijski zadane teze o društvenoj stabilnosti. To Cohenov argument čini nesigurnim. Cohenova sklonost ka izvođenju stabilnosti političkog kompromisa kao argumenta u prilog tezi o društvenoj stabilnosti čini njegov argument barem onoliko nesigurnim koliko Rawlsova nesklonost ka moralnom pluralizmu čini nesigurnim argument nepristranosti u korist teze o pravednosti. No Rawlsova sklonost ka moralnom fundamentu kao mjeri moralnosti u Cohenovim očima svejedno se pretvara u argument u prilog dokazu o Rawlsovoj moralnoj netolerantnosti. Usuprot činjenici što Rawlsov argument uključuje samo i isključivo samo odbacivanje društvenih oblika samovolje. Samovolja, međutim, zasigurno nikada nije bila tolerantna. Slaganje ili neslaganje oko postojanja moralnog fundamenta u Rawlsovskom teorijskom smislu poziv je na argumentiranu akademsku raspravu. U praktičkom političkom smislu poziv je na javnu argumentiranu raspravu. Jesu li Cohenovi uvjeti pretpostavili netolerantnost tolerantnih?!? Cohen zasigurno nije išao tako daleko. Njegova namjera bila je ograničena na isticanje jednakovrijednosti različitih poimanja moralnosti u nedostatku zajedničke osnove za razlikovanje moralnosti i nemoralnosti.

Usuprot Cohenovoj postavci o kompromisnoj stabilnosti postignutoj odnosom snaga političkih čimbenika za koji ne treba nikakav posebni društveni ugovor utemeljen na konsenzusu o moralnosti, realnost pokazuje da društvene okoline tijekom vremena mogu itekako postati nestabilne. U nestabilnim društvenim okolnostima može slijediti i poziv za odbacivanjem ideje parlamentarne demokracije. Iz razloga očuvanja tobože jedino ispravne obuhvatne doktrine, politički ugrožene od strane svih ostalih obuhvatnih doktrina, a čija su međusobno različita moralna poimanja javno politički iskazana kao podjednako moralno ispravna poimanja. Javni poziv na društvenu promjenu može tada npr. biti upućen na sljedeći način: (*a<sub>1</sub>*) U društvu ne postoji moralna mjera procjene društvene razboritosti te se građani

pozivaju ne na ono što se javno shvaća kao razložno, nego na ono što sa svojeg vlastitog gledišta smatraju ispravnim moralnim razlozima.  $(b_1)$  U društvu ne postoji rezultat koji nije ništa više nego samo puki društveni kompromis te se građani pozivaju da ne priznaju političku moć drugih i njihova pogrešna gledišta koja pokušavaju prikazati razboritima.  $(c_1)$  U društvu ne postoji zajednička javna osnova za razlikovanje istinitih vjerovanja od lažnih, te se građani pozivaju na djelovanja koja sa svog vlastitog gledišta smatraju istinitima. U odnosu na Cohenov  $(a)$  uvjet iz ovdje izmišljenog revolucionarnog „poziva“ ispuštena je obveza za poštivanjem onog što se javno shvaća kao razborito. U odnosu na Cohenov  $(b)$  uvjet ispuštena je obveza za poštivanjem političke moći drugih. U odnosu na Cohenov  $(c)$  uvjet ispuštena je obveza za poimanjem inzistiranja na vlastitoj istini isključivo samo kao jednostavno inzistiranje na vlastitom stanovištu. U uvjetima npr. ekonomske nestabilnosti u društvima moralnog pluralizma povijest dvadesetog stoljeća pokazuje nam da su slični pozivi itekako mogli pasti na društveno plodno tlo. Uključno i onda ako su njihovi  $(a_1)$ ,  $(b_1)$ ,  $(c_1)$  uvjeti uklopljeni u Cohenove postavke. Ako su uklopljeni u njegove postavke: o utopijskoj naravi pokušaja procjene ispravnosti moralnosti, o nepostojanju zajedničke osnove utvrđivanja istinitosti i o političkom konstruktivizmu kao samo o političkom kompromisu. Odnosno; ako moralna mjera kao procjena društvene razboritosti nije ništa više nego samo nerealistička utopija, ako društveni rezultat nije ništa više nego samo puki društveni kompromis i ako ne postoji zajednička javna osnova za razlikovanje istinitih i lažnih vjerovanja. Naime; antecedentni dijelovi  $(a_1 - c_1)$  uvjeta, za potrebe ove rasprave izmišljenog „poziva“, dio su Cohenovih  $(a - c)$  uvjeta. Onoliko teško koliko bi bilo proglasiti  $(a - c)$  uvjete nerealnima za slučaj stabilnih društvenih okolnosti, toliko teško bilo bi proglasiti uvjete  $(a_1 - c_1)$  nerealnima za slučaj nestabilnih društvenih okolnosti. U realnosti su se istovremeno događale i jedne i druge okolnosti. Npr. U tridesetim godinama prošlog stoljeća, u okolnostima svjetske ekonomske krize, mogli su se Cohenovi uvjeti  $(a - c)$  u nekim društvima sasvim realno prometnuti u svoju  $(a_1 - c_1)$  suprotnost. Zavisilo je to tada o društvenim okolnostima koje su postojale u Sjedinjenim Američkim Državama, Velikoj Britaniji, Rusiji, Njemačkoj, Italiji i Japanu. Cohen je malo toga rekao o ovom pitanju u svojoj *Filozofiji, politici i demokraciji*. Rawlsova ideja da uz pomoć prvog načela pravednosti stabilizira društvo tako da smanji mogućnost dovođenja u pitanje samog demokratskog ustrojstva kao društvene vrijednosti, te da uz pomoć drugog načela pravednosti smanji mogućnost dovođenja u pitanje samopoštovanja pripadnika društvenih slojeva u najnepovoljnijim materijalnom položaju, ostala je izvan Cohenove kritike. No Cohenov prigovor o nekonzistentnosti primjene nepristranosti izložen u *Teoriji pravednosti*, a u odnosu na pluralizam obuhvatnih

razložnih doktrina u stabilnim društvenim okolnostima, prigovor je koji je Rawls morao prihvatiti. Iz razloga neproturječnosti primjene pravednosti kao nepristranosti, te iz razloga očuvanja poimanja javnoga uma kao dinamičkog društvenog procesa, a ne nekog statičnoga stanja koje se vremenom može prometnuti u svoju suprotnost – u pristrano gušenje novih ideja u ime jednom zauvijek dane društveno povlaštene doktrine.

U zapadnoj filozofskoj misli dva su velika klasično enciklopedijski razvrstana međusobno suprotstavljena naučavanja o moralnosti. Prva naučavanja koja istražuju ničim pa ni vremenski ničim uvjetovan jedinstven izvorник moralnosti kao nepromjenjiv teorijski *prius* pri objašnjenju razlika u poimanju moralnosti. Druga naučavanja koja istražuju vremenski uvjetovane izvornike moralnosti kao promjenjive teorijske *priuse* pri objašnjenju razlika u poimanju moralnosti. Prva naučavanja nastoje svoje tvrdnje opravdati argumentima u prilog tezi o razumijevanju nepromjenjivosti obilježjâ *priusa* moralnosti kao pretpostavke za objašnjenje razlika u poimanjima moralnosti. Druga naučavanja nastoje svoje tvrdnje opravdati argumentima u prilog tezi o razumijevanju promjenjivosti obilježjâ *priusa* moralnosti kao pretpostavke za objašnjenje razlika u poimanjima moralnosti. Prva naučavanja teže ka uspostavi fundamenata u teoriji o moralnosti. Teže ka teorijskom fundacionalizmu koji nužno ne isključuje koherentizam kao argument zajedničkog slaganja o moralnom fundamentu. Osim u slučajevima kada je moralni fundament teorijski unaprijed postavljen, a ne zahtijeva se zajedničko slaganje o istom. Druga naučavanja teže ka uspostavi relativnosti poimanja u teoriji o moralnosti. Teže ka teorijskom relativizmu koji nužno ne isključuje usporedivost moralnih standarda u međusobno različitim kulturama. Osim u slučajevima kada su moralni standardi u različitim kulturama određeni kao međusobno nespojivi.<sup>151</sup> I jedna i

---

<sup>151</sup> *Oxfordski filozofski rječnik* (7. 04. 2016) moralni relativizam određuje kao teoriju prema kojoj ne postoje univerzalni ili objektivni etički standardi, budući svaka kultura razvija etičke standarde koji su joj prihvatljivi i koji ne mogu biti prosuđivani etičkim standardima neke druge kulture. *Stanfordska enciklopedija filozofije* (7.04.2016) navodi da među onima koji misle da se moralno znanje može postići uz pomoć intuicije i *a priori* razmatranja prvo pitanje je: Je li vrsta opravdanja koju ova metoda može proizvesti koherentistička ili je fundacionalistička? *Internet enciklopedija filozofije* (7.04. 2016) navodi da fundacionalističke, koherentističke i kontekstualističke teorije predstavljaju tradicionalan pristup u moralnoj epistemologiji. Pod pristupom moralnoj epistemologiji misli se na pokušaj objašnjenja toga kako možemo imati moralno znanje, ili barem kako možemo opravdati moralna vjerovanja i/ili pokušaj argumentiranja kako ne možemo imati jedno ili oboje od istih. Prvi pristupi su manje ili više neskeptički, a drugi su manje ili više skeptički pristupi. Ovo omogućuje kompromisno stanovište između neskeptičkih i skeptičkih pristupa u smislu tvrdnje da možemo imati opravdanje, ali ne i znanje o nekim moralnim istinama. *Stanfordska enciklopedija filozofije* navodi kako koherentistička teorija opravdanja u početku nudi privlačno rješenje nekih duboko ukorijenjenih problema epistemologije. Ono što je možda najznačajnije, predlaže način mišljenja o znanju i opravdanju kao o onome što se uspostavlja u „mreži vjerovanja“. Stoga se ova teorija natječe, a moguće je i da zamijeni, povijesno dominantnu, ali i rastuće ozloglašenu, fundacionalističku sliku o znanju koje počiva na osiguranju osnove koja je neosporna činjenica. Natječe se također s drugim inačicama fundacionalizma poput one prema kojoj neka vjerovanja imaju nadindividualnu (*non-doxastic*) potporu koja ne zahtijeva potporu izvan same sebe. Na nesreću, koherentistički teoretičari su se općenito morali boriti za postizanje detalja nužnih za napredovanje njihove teorije preko metaforičkog stadija, što je nešto što nije moglo ostati neprimijećeno od strane njihovih kritičara. Sljedeći



druga vrsta naučavanja nastoje potkrijepiti svoje tvrdnje argumentima iz povijesne realnosti. Prva naučavanja nastoje pribaviti argumente u prilog tezi o postojanju povijesno neuvjetovanih izvornika moralnosti. Izvornika koji su intuitivno *a priori* na isti način potencijalno dani u svim vremenskim odsječcima povijesne realnosti. Teorijska spoznaja o ovoj moralnoj potencijalnosti i razlikama u poimanjima moralnosti problem je povijesti filozofije. Druga naučavanja nastoje pribaviti argumente u prilog tezi o postojanju samo povijesno uvjetovanih izvornika moralnosti.

Fundacionalističko izdvajanje neovisnog fundamenta moralnosti iz društvene povijesne uvjetovanosti ne znači nužno i ne-povijesnost etičkih teorijskih razmatranja realnih oblika moralnosti. Na stupanj realnog ostvarenja moralne fundamentalne potencijalnosti itekako utječe povijesno zadana društvena okolnost. Relativističko uvjetovanje moralnosti društvenim povijesnim okolnostima ne znači nužno i ne-etičnost teorijskih razmatranja povijesno realnih oblika društvenosti. Na stupanj realnog ostvarenja oblika društvenosti itekako utječe povijesno zadana moralna aktualnost. Filozofske teorijske konstrukcije koje uključuju problem moralnosti moguće su u oba ova međusobno klasično suprotstavljena naučavanja.<sup>152</sup>

Gdje sada u ovoj klasičnoj podjeli smjestiti Cohenova uvjetovanja? Ona su izvjesno relativistička prema sljedećim dvjema sadržanim tvrdnjama: tvrdnji o nepostojanju nepristranog javnog stanovišta, te tvrdnji o nepostojanju moralne nepristranosti kao objektivne mjere društvene razboritosti. No s jednom značajnom posebnosću u odnosu na tvrdnju o izrazito povijesnom uvjetovanju moralnosti, kako je to ustvrđeno u klasično pojmljenom moralnom relativizmu. Klasični moralni relativizam međusobno različite moralne standarde jedne kulture poglavito relativizira uz pomoć povijesne distance sve do utvrđivanja razloga za postojanje moralnog pluralizma tijekom povijesnog razvoja te kulture. Pod uvjetom, naravno, da je ta kultura povijesno dovoljno dugo potrajala. Za razliku od ovakvog

---

temeljni rad C. I. Lewisa, suvremeni pristaše su se prihvatili ovog izazova s značajnim uspjehom u smislu postizanja jasnoće uspostavljenih rezultata., ali i onih rezultata koji su se kasnije pokazali kao koherentistički nedostatak. Neki od ovih rezultata potkrijepljuju oslabljenu fundacionalističku teoriju prema kojoj koherencija može pojačati uvjerljivost onoga što već postoji, bez da to što već postoji kreira iz onog čije je postojanje tek naznačilo.

<sup>152</sup> Osim u slučaju čudnovate domaće postavke prema kojoj filozofija moralnosti nema nikakvog doticaja s realnošću pa etika i ne bi trebala biti neka praktička filozofska disciplina. Ovu postavku isključujem iz ovog kratkog spominjanja tradicionalnih pristupa u moralnoj epistemologiji zbog njezine čudnovatosti i/ili iz razloga mog potpunog neshvaćanja iste.

<sup>152</sup> Razlika u ovim naučavanjima s spoznajnog aspekta poimanja moralnosti prepoznatljiva je npr. u međusobno izvjesno različitim filozofemima Immanuela Kanta i Georga Wilhelma Friedricha Hegela. Npr. za Kanta je temeljno načelo nužnosti uvjeta za spoznaju istine o objektivnosti sintetičko jedinstvo apercipije, a za Hegela je spoznaja istine o objektivnosti izražena povijesnim razvojem pojma o bitku. Za Hegela ono što je racionalno je i aktualno. Potencijalnost je razvoj svijesti u samosvijest – bezuvjetno ovisna o društvenim okolnostima. Za Kanta ono što je aktualno racionalno je aktualna manifestacija u umu dane potencijalnosti – samo uvjetno ovisna o društvenim okolnostima. Bezuvjetnost i uvjetnost društvenih okolnosti na razvoj potencijalnih sposobnosti zasigurno su međusobno različite teorije. Posebno u svom etičkom teorijskom aspektu.

povijesnog slijeda uvjetovanja razlika u poimanjima moralnosti, (ili povijesnog slijeda razvoja pojma o moralnosti)<sup>153</sup>, do prepoznavanja razloga za postojanje moralnog pluralizma u kulturi, Cohenova uvjetovanja započinju razmatranjem samog postojanja istovremenosti moralnog pluralizma u društveno razvijenom obliku kulture. Politički okvir razvijenog oblika kulture za Cohena je parlamentarno ustrojstvo suvremenih demokracija. Ovo stanovito zanemarivanje povijesnosti pri prepoznavanju istovremenosti postojanja moralnog pluralizma u suvremenim društvima parlamentarnih demokracija samim tim Cohenove uvjete nužno ne čini manje uvjerljivima. No tvrdnja o nepostojanju nepristranog javnog stanovišta i tvrdnja o nepostojanju moralne nepristranosti, njegove uvjete zasigurno čine relativističkim. Cohenovi uvjeti pretpostavljaju moralnu jednakovrijednost istovremeno postojećih i međusobno različitih obuhvatnih doktrina u politički razvijenim oblicima suvremenih društava parlamentarne demokracije. Ako su sve istovremeno postojeće i međusobno različite obuhvatne doktrine međusobno relativno moralno jednako ispravne, onda je moralni relativizam u suvremenim društvima parlamentarne demokracije izvjesno postignut. No ako bi se dio tih obuhvatnih doktrina koje vremenom u ciklusima dovode do lokalnih, ili svjetskih, ekonomskih kriza u suvremenim društvima moralnog pluralizma priznale i kao razborito obuhvatne doktrine, one bi se takvima mogle priznati samo po svojim značajno obuhvatno katastrofalnim posljedicama. Npr. obuhvatnim padom ekonomskog životnog standarda većine građana u bogatijim društvima, te životom na rubu siromaštva većine građana u siromašnijim društvima. Takve doktrine svakako bi se mogle priznati kao obuhvatne doktrine. No teško da bi se iste ujedno mogle priznati i kao razborito obuhvatne doktrine. Posebno ne iz moralnih razloga. Ni po utilitarističkim, niti po rolsovskim mjerilima. Doktrine koje dovode do smanjenja broja zadovoljstva građana utilitaristička teorija u svim svojim suvremenim inačicama teško da bi iste neproturječno mogla priznati razboritim i moralno ispravnim doktrinama. Doktrine koje dovode do gubitka samopoštovanja građana rolsovska teorija izvjesno ne priznaje razboritim i moralno ispravnim doktrinama. Budući je Cohenova kritika usmjerena na Rawlsovu teoriju, ostaje izbaciti slične doktrine iz popisa Cohenovih razboritih obuhvatnih doktrina. Na popisu ostaju samo one doktrine koje u stabilnim društvenim okolnostima istovremeno trebaju koegzistirati kao podjednako razložne i moralno ispravne obuhvatne doktrine. Nevolja je u tome što se obuhvatne doktrine koje mogu dovesti do ekonomske te potom do cjelokupne društvene krize, ako ih prepoznajemo samo uz pomoć

---

<sup>153</sup> Svakako treba razlikovati Hegelovu filozofiju povijesti koja uključuje nereduktivistički povijesni razvoj pojma o moralnosti, od reduktivističkih filozofskih izvođenja moralnosti isključivo samo iz povijesnih društvenih okolnosti.

Cohenovih uvjeta, mogu tek samo naknadno prepoznati kao nerazborite doktrine. Drugačije rečeno; uz pomoć Cohenovih uvjeta moguće je samo naknadno, i to samo po katastrofalnim posljedicama, prepoznati da se nije radilo o doktrinarno uređenoj obuhvatnoj društvenoj razboritosti, nego se je radilo samo npr. o racionalno doktrinarno obuhvatno uređenom obliku egoističke samovolje. Ova opasnost od naknadnosti prepoznavanja slijedi iz tvrdnji sadržanih u Cohenovim uvjetima. Njegovi uvjeti, naime, zasigurno sadrže tvrdnju o nepostojanju javne moralne mjere, te tvrdnju o nepostojanju javne osnove za razlikovanje istinitih vjerovanja od lažnih. Ničim učinkovito javnim, pa ni učinkovito ustavnim, nije zapriječena mogućnost da obuhvatna doktrina ekonomski sasvim zakonomjerno može dovesti do društvene krize. Zbog društvene jednakovrijednosti svoje moralnosti i nepostojanja nerelativne društvene mjere moralnosti i istinitosti. Sasvim politički obuhvatno takva doktrina može se nametnuti kao nositelj razvoja „dobro“ uređenog društva. Posebno to može, ako politički konstruktivizam i nije ništa drugo nego samo puki politički kompromis. Ostatak ovisi o političkoj moći i snazi javnog uvjeravanja. Događaji iz tridesetih godina prošlog stoljeća pokazali su da je sličnu doktrinu koja je dovela do svjetske ekonomske krize bilo i nekorisno i prekasno tek naknadno proglasiti nerazboritom. Događaji s početka dvadeset i prvog stoljeća pokazuju da daleko manje katastrofalnu, ali po nekim kriznim posljedicama ipak slične doktrine, *main stream* suvremenih neoliberalističkih inačica utilitarističke misli nikada i nije previše ozbiljno pokušao proglasiti nerazboritima.

Rawlsova teorija, prema svojim osnovnim načelima, utemeljenim na pravednosti kao nepristranosti, izvjesno slične doktrine proglašava egoističnima, samovoljno nerazboritima te izvjesno moralno neispravnima. Iz razloga njihove parcijalno egoistično samovoljne te stoga moralno neispravne pristranosti. Rawlsu nije moguće uputiti prigovor iz reda zanemarivanja povijesnosti pri prepoznavanju suvremenosti, budući je povijesnost sadržana u konstantnosti mjerila moralnosti. U svim vremenskim razdobljima povijesne realnosti. S druge strane, Cohenovo upozorenje na nekonzistentnost tvrdnje o povlaštenosti doktrine izložene u *Teoriji pravednosti* razlog je ispravka kojeg je Rawls poduzeo u *Političkom liberalizmu*. Time je odgovoreno na prethodno postavljeno pitanje.<sup>154</sup>

Dvadesetak godina najviše napadano drugo načelo Rawlsove teorije o pravednosti svakako se može i treba i nadalje kritizirati. U narednim poglavljima pokušat ću pokazati kako je ovo načelo poglavito razlog odbacivanja Rawlsove teorije kao „utopijski nerealistične“. No uz pomoć Cohenove inačice moralnog relativizma, kritikizam posljednjih dvadesetak godina ovo

---

<sup>154</sup> Vidi pitanje br. 16

odbacivanje poduzima samo proturječno. I to proturječno i s obzirom na utilitarističku obvezu očuvanja i unaprjeđenja ukupnog zbroja zadovoljstava građana. Razlog odbacivanja Rawlsove ideje o pravednosti kao nepristranosti teško da može biti njegova nesklonost ka svim oblicima doktrina koje sadržavaju suvremena društva moralnog pluralizma. Moralni fundacionalizam i moralni relativizam su *eo ipso* međusobno suprotstavljena naučavanja. To je nadam se dovoljan okvirni teorijski dio pojašnjenja Rawlsove nesklonosti ka baš svim doktrinama sadržanim u društvima moralnog pluralizma, te je ujedno nadam se dovoljan okvirni teorijski dio pojašnjenja Cohenove sklonosti ka baš svim doktrinama sadržanim u društvima moralnog pluralizma.

#### 4.2. *Hegelov prigovor ideji društvenog ugovora*

Teorijski okvir pojašnjenja nekog stanovišta općenito zahtijeva svoju kontekstualnost. To svakako onda zahtijeva i pojašnjenje Rawlsove nesklonosti ka svim doktrinama u društvu moralnog pluralizma. U svrhu ovog kontekstualnog pojašnjenja može poslužiti njegov komentar kritika upućenih ideji konstrukcije društvenog ugovora. Posebno jer je ovaj Rawlsov komentar itekako uporabljiv pri rovlsovskim odgovorima suvremenih komuntarističkih kritika koje su mislim na pogrešan način nadahnute Hegelovim općenitim prigovorom ideji društvenog ugovora. Rawlsov komentar je sljedeći:

*„Hegel je tako smatrao da ta doktrina brka društvo i državu s udrugom privatnih osoba; da dopušta da opći oblik i sadržaj javnog prava bude previše određen slučajnim i specifičnim privatnim interesima te osobnim preokupacijama pojedinaca; da ona ne može dati smislen odgovor na činjenicu da to jesmo li rođeni u svojem društvu i pripadamo li njemu nije do nas. Za Hegela je doktrina društvenog ugovora bila nelegitimno i nekritičko proširenje ideja koje su bile udomaćene u onom što je on nazivao 'građansko društvo' i na nj ograničene. Daljnji je prigovor glasio da ta doktrina ne uviđa društvenu narav ljudskih bića te ovisi o činjenici što im pripisuje određene čvrste prirodne sposobnosti i specifične želje koje su neovisne o društvu, a u teoretske svrhe i primarne u odnosu na nj (vidi Filozofiju prava, str. 58f., 70f., 156f., 186.) Na te sam kritike najprije pokušao odgovoriti tvrdnjom da primarni predmet pravednosti jest osnovna struktura društva, koja ima fundamentalnu zadaću ustanovljavanja pozadinske pravednosti (&&4-5). Iako ta postavka na prvi pogled može izgledati kao ustupak, ona to ipak nije: izvorni položaj ipak može biti karakteriziran tako da ustanovljava pravičnu (nepristranu) situaciju sporazumijevanja između slobodnih i jednakih moralnih osoba u kojoj one mogu postići racionalni sporazum. Ta karakterizacija ovisi o određenom načinu*

*shvaćanja slobodnih i jednakih moralnih osoba te tumačenju njihovih želja i potreba (u svrhe argumenta u izvornom položaju) u svjetlu opisa primarnih dobara. Doduše, sporazum oko koncepcije pravednosti moramo razlikovati od svih drugih sporazuma, no taj zahtjev nije iznenađujući: trebali bismo očekivati da sporazum koji utvrđuje načela za osnovnu strukturu ima obilježja koja ga razlikuju od svih sporazuma sklopljenih unutar te strukture (&&6-7). Konačno, naznačio sam kako se pravednost kao pravičnost (nepristranost) može prilagoditi društvenoj naravi ljudskih bića (&8). Istodobno, budući da ona polazi od prikladno individualističke osnove [izvorni se položaj pomišlja kao pravičan (nepristran) između slobodnih i jednakih moralnih osoba], ona je moralna koncepcija koja osigurava odgovarajuće mjesto za društvene vrijednosti bez žrtvovanja slobode i integriteta osobe.“<sup>155</sup>*

Određenje fundamentalne zadaće predmeta pravednosti kao zadaće uspostavljanja pozadinske pravednosti u osnovne strukture društva, samo na prvi pogled, tvrdi Rawls, može izgledati kao ustupak kritikama koje su zasnovane na Hegelovom prigovoru doktrini društvenog ugovora. Rawlsova tvrdnja o konsenzusom uspostavljenom nepristranom fundamentu doktrine društvenog ugovora svakako je suprotstavljena Hegelovoj tvrdnji prema kojoj doktrina društvenog ugovora nije ništa više od udruge privatnih osoba koje podudarnost svojih osobnih interesa predstavljaju kao ugovornu doktrinu. Tvrdnja o društvenoj uvjetovanosti oblikâ moralnosti zasigurno je suprotstavljena tvrdnji o društvenoj neuvjetovanosti fundamenta moralnosti. Hegelova filozofija povijesti antitetičkom dijalektikom zasigurno relativizira nepristranost ovakvih privatnih nastojanja: Privatne interesne udruge zasigurno ne mogu pridonijeti dijalektičkom razvoju pojma o biću i bitku. Rawlsova tvrdnja o mogućnosti racionalno prihvatljivog postizanja sporazuma o društvenom ugovoru posredstvom izvornog položaja svakako je suprotstavljena Hegelovoj tvrdnji o mogućnosti postizanja ovakvog sporazuma samo kao racionalnog rezultata uvjetovana slučajnim i specifičnim privatnim interesima, te osobnim preokupacijama društveno utjecajnih pripadnika onog što je Hegel nazivao građanskim društvom. Hegelova tvrdnja o antitetičkoj relativnosti povijesnom granicom bitka uvjetovanih izvora aktualnih moralnosti koje međusobno stoje u dijalektičkoj društvenoj opreci racionalnih interesa svijesti i samosvijesti svakako je suprotstavljena Rawlsovoj tvrdnji o povijesnoj nerelativnosti izvora moralnosti koji je potencijalno u svojem osnovnom obliku racionalno dostupan i svijesti i samosvijesti. Rawlsova tvrdnja o doktrini društvenog ugovora kao o društvenom sporazumu o

---

<sup>155</sup> John Rawls, *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb 2000, str. 255-6.

strukturi institucija sklopljenom među slobodnim i jednakim moralnim osobama neovisno o slučajnim društvenim okolnostima svakako je suprotstavljena Hegelovoj tvrdnji o doktrini društvenog ugovora kao o nelegitimnom i nekritičkom proširenju ideje koja je ograničena samo na neke pripadnike građanskog društva koji podjednako slobodno dijele samo svoje interese kao svoju moralnost. Rawlsova tvrdnja o postojanju ničim uvjetovanog moralnog fundamenta u naravi ljudskih bića koji omogućuje nepristranu konstrukciju društvenog ugovora svakako je suprotstavljena Hegelovoj tvrdnji prema kojoj doktrina društvenog ugovora ne uviđa narav tih bića te ovisi o tome što ovoj naravi pripisuje određene čvrste prirodne sposobnosti i specifične želje koje su neovisne o društvu.

Zamijetimo da oprečnost ovih tvrdnji s aspekta filozofije moralnosti ne prelazi teorijske okvire međusobnih razlika dvaju velikih međusobno suprotstavljenih naučavanja u filozofiji moralnosti. Ova oprečnost samo potvrđuje da je uvjet koji zahtijeva neovisnost izvora moralnosti o društvenim okolnostima nespojiv s uvjetom koji zahtijeva ovisnost izvora moralnosti o društvenim okolnostima. O kojem onda to naizglednom ustupku kritici nadahnujoj Hegelovim prigovorom o doktrini društvenog ugovora ovdje govori Rawls?

Ni Rawls ni Hegel zasigurno ne odriču potrebu za slobodom i jednakošću kao naravnim težnjama ljudskih bića. Ove težnje moguće je u sličnom značenju izraziti pojmovima koji pripadaju rolsovskom teorijskom kontekstu, kao i pojmovima koji pripadaju hegelovskom teorijskom kontekstu. Rolsovski pojam samopoštovanja osobe zasigurno nije u opreci s hegelovskim pojmom svijesti osobe kao samosvijesti o sebi. Pojam samopoštovanja zasigurno izričajno sintetički ne isključuje pojam samosvijesti. Hegelovski pojam samosvijesti određenog društvenog sloja u odnosu na svoj društveni položaj zasigurno nije u opreci s rolsovskim pojmom samopoštovanja određenog društvenog sloja u odnosu na svoj društveni položaj. Pojam samosvijesti ili njegova negacija zasigurno izričajno sintetički ne isključuje pojam samopoštovanja ili njegovu negaciju.<sup>156</sup> No ni ostvarenje samopoštovanja ni ostvarenje svijesti u samosvijest nije moguće bez težnje barem za osobnim slobodama i jednakosti pred zakonima. No ako Rawlsovu tvrdnju prema kojoj primarni predmet pravednosti jest osnovna struktura društva, protumačimo u smislu njegovog zagovora pravednosti uvjetovane nejednakim privatnim vlasništvom kao graničnim društvenim okvirom slobode i jednakosti, onda ova tvrdnja na prvi pogled doista izgleda kao ustupak kritici nadahnujoj Hegelovim prigovorom doktrini društvenog ugovora. Međutim. Ovakvo tumačenje Rawlsove tvrdnje

---

<sup>156</sup> Pod „izričajnim“ mislim na klasičnu definiciju suda kao smislenu poveznicu pojmova. Pod „sintetičkim“ mislim na analitičku neizvedivost jednog pojma iz drugog. Pod „izričajno sintetički“ mislim na smislenu sudnu poveznicu pojmova koje nije moguće izvesti jednog iz drugog. Međusobna neanalitičnost pojmova zasigurno ne isključuje njihovu moguću smislenu sintetičnost.

gubi iz vida da njegov zagovor pravednosti kao osnovne strukture društva jest zagovor pravednosti kao ničim osim samom sobom uvjetovane nepristranosti u okviru nejednakosti privatnog vlasništva. Ovaj okvir ne uvjetuje pravednost kao nepristranost, nego je nepristranost ničim uvjetovan uvjet pravednosti u okviru nejednakosti privatnog vlasništva. Spoznajni fundament općenito nije moguće uvjetovati bilo čim izvan njega samog. Inače se spoznajni fundament neproturječno uopće ne bi ni mogao pojmiti kao fundament. Rezultati istraživanja na području suvremene teorije koherencije u značajnoj mjeri uvjerljivosti pokazuju da međusobno spoznajno slaganje može pojačati uvjerljivost onoga što već u osnovi postoji, bez da se to što već u osnovi postoji kreira iz spoznaje o onom čije je postojanje tek naznačeno. Moralni fundament zasigurno nije izuzetak iz ovakvih spoznajnih istraživanja. Moralni fundament izgledno je da uopće nije moguće ni uvjetovati ni kreirati bilo čim izvan same moralnosti, a da bi se on uopće mogao smatrati bilo kakvim pa onda i moralnim fundamentom. Stoga je pogrešno Rawlsov okvir pravednosti, koji svakako uključuje nejednakost u privatnom vlasništvu, proglasiti ujedno i Rawlsovim uvjetom pravednosti. Usuprot komuntarističkim kritikama koje na tragu Hegelovog prigovora pronalaze Rawlsovo uvjetovanje pravednosti društvenog ugovora liberalističkim svođenjem uloge zajednice isključivo na institucionalnu regulativnost koja ne poštuje tradicijski kontekst moralnih i političkih prosudbi, te njegovo uvjetovanje pravednosti interesima ekonomski privilegiranih osoba. Prvo načelo pravednosti osigurava slobodan tradicijski izraz konteksta moralnih i političkih prosudbi, a drugo načelo pravednosti osigurava ekonomsku preraspodjelu u korist nepriviligiranih. Rawlsovo značenje pojma pravednosti poglavito je određeno ničim uvjetovanom nepristranošću. Kantovsko tumačenje ovog Rawlsovog stanovišta to uvjerljivo pokazuje. Rawlsovo smještanje izvornog položaja u društveni okvir u kojem postoje nejednakosti u privatnim vlasništvima nije ustupak moralnom relativizmu u smislu njegovog tobožnjeg usvajanja moralnosti slojeva građanstva ugovorno zainteresiranih za zaštitu svojih privatnih interesa. Nije to ni tobože pretpostavljena sklonost ka kocki ili poslovnom hazardu sudionika u izvornom položaju. Okvir društvenog ugovora kojega je postavio Rawls prvenstveno je njegov pokušaj teorijskog izbjegavanja onog što je on smatrao nerealističnom utopijom. Slaganje svijesti i samopoštovanja pri tom je neovisno o ovom okviru. Na isti način neovisno na koji je i ograničenje egoistične samovolje neovisno o istom. Jamstvo ovog ograničenja nije za Rawlsa ni nejednakost u privatnom vlasništvu ni pristrano poimanje moralnosti nekog društvenog sloja. Njegovo jamstvo je nepristrana pravednost ugrađena u institucije društvenog okvira parlamentarne demokracije.

Hegelov prigovor Kantovom kategoričkom imperativu kao formalno praznom, budući ne postoji bilo koji primjer njegove kontradikcije, te iz njega ne slijede jasno i izvjesno određene dužnosti bez dodatnih pretpostavki ili sadržaja, prigovor je iz reda „apstraktnog poimanja moralnosti“ koji se sastoji od idealnog govora u formi postulata čime se ne dopušta govor o zbiljskoj konkretnoj djelatnosti osoba, tj. o načinu na koji čovjek povijesno nastaje. Ovaj prigovor, međutim, ne povlači komuntaristički redukcionizam: svođenje moralnosti na društvenost. Hegelova filozofija povijesti nije redukcionistička u odnosu na pojam moralnosti. Inače bi razvoj pojma moralnosti u zbiljskoj konkretnoj djelatnosti osoba bio nemoguć. Onemogućen bi bio i povijesni razvoj pojma pravednosti kao dio povijesnog razvoja pojma moralnosti. Redukcija pravednosti na oblike društvene organiziranosti relativizirao bi pojam pravednosti do njegove besmislenosti. Odnosno; bezuvjetna povijesna relativizacija zahtjeva za pravednošću u smislu određenja svake pravednosti relativno nepravednom, budući je ovisna isključivo o povijesnom kontekstu, zasigurno bi urušila Hegelovu filozofiju povijesti. Napredak na koji čovjek povijesno nastaje bio bi lišen svake zbiljske moralnosti. No Hegelova filozofija zasigurno nije lišena misli o moralnosti: Subjektivitet osobne povijesnosti povezan je s kolektivnom memorijom etičkog života. Ovo prepoznavanje omogućuje stupanj moralnosti u kojem je volja slobodna po sebi i za sebe postavši samosvjesna svoje osobne slobode. Hegelova filozofija traži povijesni razvoj pojma moralnosti, a ne pretpostavku fundamenta moralnosti. No to ne može značiti i redukciju pojma moralnosti. Teško da bi Hegel odobrio sklonost ka svim doktrinama u društvu moralnog pluralizma. Posebno onda ako takve doktrine i nisu ništa više nego ugovorna obrana interesa nekog društvenog sloja. Nadam se da je ovim naznakama razvidno označena osnovna Rawlsova teorijska pozicija u odnosu na velika naučavanja u filozofiji moralnosti. Nadam se da je barem u svojoj osnovi ova pozicija razvidno označena i s obzirom na redukcionističku kritiku djelomice nadahnutu Hegelovom kritikom ideje društvenog ugovora. Nadam se također da je u osnovi pojašnjen i razlog Rawlsove nesklonosti ka nekim obuhvatnim doktrinama postojećim u suvremenom društvu moralnog pluralizma. Nesklonosti koju je kao značajnu podvukao Cohen, a *main stream* suvremene neoliberalističke misli dalje je nastavio ponavljati. Ostalo je odgovoriti na sljedeće pitanje:

- (17) Zbog čega bi to Rawlsovu refleksiju o moralnosti trebalo prihvatiti, a manje bi trebalo prihvatiti neku drugu, razložno iznesenu filozofsku refleksiju o moralnosti?

Ovo pitanje postaje značajno posebno onda, ako smo iz društvene razboritosti odbacili one doktrine koje isključuju ideju demokracije. Također i onda ako smo argumentima u moralnu



sumnju doveli one doktrine koje dopuštaju društveno značajne oblike egoistične samovolje. Za odgovor na ovo pitanje može poslužiti raščlamba Rawlsovog odgovora na Habermasovu kritiku.

#### 4.3. *Rawlsova refleksija o moralnosti i Habermasovi prigovori*

Jürgen Habermas prigovorio je Rawlsovoj teoriji 1995. godine u članku pod naslovom „Izmirenje kroz javnu uporabu uma: Primjedbe na politički liberalizam Johna Rawlsa“. Članak je u prijevodu Ciarana Cronina na engleskom jeziku objavljen u *Journal of Philosophy*.<sup>157</sup> Rawls je u istom časopisu odgovorio godinu dana kasnije. Ovaj Rawlsov odgovor u konačnoj inačici objavljen je u *Političkom Liberalizmu* kao posebno poglavlje pod naslovom „Odgovor Habermasu“. Habermasove prigovore ću navesti onim redom na koji je Rawls na njih u ovom poglavlju *Političkog liberalizma* i odgovorio. Držeći se konteksta, kako kaže Rawls, Habermasove snažne filozofske doktrine. Zatim ću navesti Rawlsove odgovore. Potom ću nastojati izlučiti značaj utjecaja ovih prigovora na Rawlsova stanovišta. S akcentom na ulogu Rawlsove refleksije o moralnosti pri konstrukciji njegove teorije.

Slijed glavnih Habermasovih prigovora:

Prvi prigovor: Rawlsovo stanovište laća se preuzetne zadaće formuliranja političke koncepcije pravednosti za temeljnu strukturu demokracije, a sve to uključuje supstancijalne koncepcije. To za sobom povlači šira pitanja koja može riješiti samo zbiljska rasprava (diskurs) stvarnih sudionika. Proceduralna (Habermasova) doktrina zbiljske rasprave rješenja supstancijalnih pitanja prepušta ishodu konkretnih slobodnih rasprava slobodnih i racionalnih, stvarnih i živih sudionika – za razliku od izmišljenih stvorenja izvornog položaja. Rawlsova pravednost kao nepristranost je supstancijalna, a ne proceduralna.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Jürgen Habermas *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, The Journal of Philosophy 92, (3/1995), Columbia University, New York 1995., str. 109-131.

<sup>158</sup> „Rawls nudi opravdanje načela na kojima suvremeno društvo mora biti ustanovljeno, ako treba osigurati nepristranu suradnju svojih građana kao slobodnih i međusobno jednakih osoba. Njegov je prvi korak pojašnjenje stanovišta u kojem izmišljeni predstavnici ljudi mogu odgovoriti na ovo pitanje objektivno.“ Prijevod moj. Usporedi original: „Rawls offers a justification of those principles on which a modern society must be constituted if it is to ensure the fair cooperation of its citizens as free and equal persons. His first step is to clarify the standpoint from which fictional representatives of the people could answer this question impartially.“ ibid., str. 110.

„Vjerujem da je Rawls mogao izbjeći poteškoće povezane s konstrukcijom (dizajnom) jednog izvornog položaja, da je na drugačiji način operacionalizirao moralno stanovište, naime, da je sačuvao proceduralnu koncepciju praktičke prosudbe slobodnu od supstancijalnih konotacija razvivši je na isključivo (striktno) proceduralan način.“ Prijevod moj. Usporedi original: „I believe that Rawls could avoid the difficulties associated with the design of his original position if he operationalized the moral point of view in a different way, namely, if he kept the procedural conception of practical reason free of substantive connotations by developing it in a strictly procedural manner.“ ibid. str. 116.

„Ja imam u vidu mnogo otvoreniju proceduru jedne polemičke prakse koja proističe, pod zahtijevanim pretpostavkama „javne uporabe uma“, i koja od početka ne stavlja u zgrade pluralizam uvjerenja i pogleda na

Drugi prigovor: Rawls nije uspio u svojoj namjeri da svoju političku koncepciju prikaže samo kao političku, a ne kao obuhvatnu koncepciju. Njegova koncepcija političke pravednosti zapravo nije samostalna, budući poimanje osobe u političkom liberalizmu nadilazi političku filozofiju. Politički konstruktivizam uključuje filozofska pitanja o racionalnosti i istini. Sve su rasprave sa stanovišta građana u kulturi građanskog društva, u njegovoj javnoj sferi. No u okolnosti idealnog diskursa moraju biti uključeni svi građani. Filozofija u ovoj okolnosti nema konstruktivnu, nego rekonstruktivnu ulogu. Rawlsov izvorni položaj je monološki, a ne dijaloški: Budući svi sudionici u izvornom položaju imaju iste razloge te tako izabiru ista načela. Svaki se stvaran i živi sudionik u zbiljskom građanskom diskursu na slobodan i racionalan način jednako poziva na autoritet ljudskog uma prisutnog u javnoj sferi društva. Stoga ono što je napisano može postati dio tekuće javne rasprave, sve dok na kraju ne nestane. To vrijedi i za Rawlsovu *Teoriju pravednosti*.<sup>159</sup>

---

svijet. Ova procedura može biti objašnjena bez pribjegavanja supstancijalnim pojmovima koje Rawls rabi u konstrukciji izvornog položaja. “Prijevod moj. Usporedi original: „I have in mind the more open procedure of an argumentative practice that proceeds under the demanding presuppositions of the 'public use of reason' and does not bracket the pluralism of convictions and worldviews from the outset. This procedure can be explicated without having recourse to the substantive concepts that Rawls employs in the construction of the original position.” ibid. str. 118-19.

<sup>159</sup> „Štoviše, Rawls se nije uspio odmaknuti od voluntarističkih implikacija čistog kontraktualističkog modela za opravdanje načela pravednosti. Budući je ovo drugo konstruirano, a ne otkriveno, odgovarajući postupak ne može biti spoznajno razumljen kao postupak za otkriće istine... Ono što ga ipak čini odvojenim od neo-aristotelovaca je jača kantovska koncepcija praktičkog uma; ali njegova sadašnja koncepcija ne može više biti uspostavljena kao procedura racionalne voljne formacije. Predložena procedura više ne nudi svoju racionalnost neposredno idealiziranim uvjetima komunikativne prakse koja u smislu racionalno motivirana pristanka čini sporazum mogućim, kao što je to bio slučaj i s Teorijom pravednosti.” Prijevod moj. Usporedi s Croninovima prijevodom Habermasove *Erläuterungen zur Diskursethik*: “Nevertheless, Rawls fails to distance himself from the voluntaristic implications of a pure contractualist model for the justification of principles of justice. Since the latter are constructed rather than discovered, the corresponding procedure cannot be understood epistemologically as a procedure for discovering truth... What still sets him apart from the neo-Aristotelians is a stronger Kantian concept of practical reason; but on his present conception, this should no longer be introduced as a procedure of rational will formation. The proposed procedure no longer owes its rationality directly to the idealized conditions of a communicative practice that makes agreement in the sense of rationally motivated assent possible, as was still the case in the *A Theory of Justice*”. Jürgen Habermas *Remarks on Discourse Ethic, Justification and Application*, Cambridge: MIT Press, Massachusetts 1993, str. 28-29.

“Već Kantov kategorički imperativ prevladava egocentričnu narav zlatnog pravila: 'Ne čini ono što ne želiš da ti se napravi'. Dok ovo pravilo poziva na univerzalizacijski test sa stanovišta određenog pojedinca, kategorički imperativ zahtijeva da svi oni koje isti moguće zahvaća budu sposobni htjeti upravo maksimu kao opće pravilo. Ali onoliko dugo koliko ovaj mnogo egzaktniji test primjenjujemo na monološki način, još uvijek on ostaje pojedinačno izoliranom perspektivom iz koje svaki od nas osobno razmatra što to svi mogu htjeti. Ovo je neadekvatno. Samo onda kada samo-razumijevanje svakog pojedinca reflektira transcendentnu svijest, univerzalno valjan pogled na svijet, o tome se radi, može s mog stanovišta biti ono što je od jednakog interesa za svakog pojedinca. Ali to ne može više biti prihvaćeno pod uvjetima društvenog i ideološkog pluralizma. Ako želimo sačuvati intuiciju koja fundamentalizira kantovsko univerzalno načelo, moramo na činjenicu pluralizma odgovoriti na drugačije načine. Rawls nameće zajedničku perspektivu sudionicima u prvobitnom položaju preko informacijskih ograničenja i tako neutralizira multiplicitetnost pojedinačnih interpretativnih perspektiva od samog početka. Za razliku od toga, diskurzivna etika vidi moralno stanovište kao utjelovljeno u intersubjektivnu praksu argumentacije koja nalaže onima koji su uključeni u idealizirano uvećanje njihovih interpretativnih gledišta.... Rawls ostaje ovisan o supstancijalnim normativnim pretpostavkama; a u isto vrijeme, skrojivši općenitu teoriju o pravednosti po pitanju političke stabilnosti kroz slagajući konsenzus, kompromitirao je njezin spoznajni status... Usuprot tome, ja predlažem da filozofija ograniči sebe na pojašnjenje moralnog stanovišta I

Treći prigovor: Rawlsov preklapajući konsenzus ne doprinosi opravdanju političke koncepcije pravednosti, budući je već unaprijed uzeto da je politička koncepcija pravednosti opravdana kao razborita. Nejasno je kako se Rawls koristi pojmom „razborito“, budući ovim pojmom možemo označavati valjanost političkih i moralnih stanovišta, ili samo refleksiju stanovišta prosvijetljene tolerancije.

Četvrti prigovor: Rawls uvodi dvostupanjski karakter političke koncepcije pravednosti kao nepristranosti. Koncepcija započinje od hipotetičke okolnosti prvobitnog (izvornog) položaja, gdje su međusobno jednaki sudionici podvrgnuti velu neznanja izabrali načela pravednosti jednom zauvijek, te se potom pomiče na regulatornu primjenu tih istih načela pod konkretnim uvjetima političkog života građana. Ovaj dvostupanjski karakter Rawlsove političke koncepcije vodi k tomu da liberalna prava suvremenih naroda imaju apriorna obilježja koja demokratski proces degradiraju na inferioran status.

Peti prigovor: Rawlova teorija građanima uskraćuje uvid u društveni odnos koji bi se u svakoj generaciji trebao iznova usvajati. Čin donošenja demokratskog ustava ne može se ponoviti pod institucionalnim uvjetima već konstituiranog pravednog društva, a proces ostvarivanja sustava osnovnih prava ne može se osigurati na postojećoj osnovi. Građanima nije moguće taj proces doživjeti kao otvoren i nedovršen, a kako to promjenjive povijesne okolnosti svejedno zahtijevaju. Oni ne mogu ponovno zapaliti radikalnu demokratsku iskru prvobitnog (izvornog) položaja u građanskom životu njihova društva, budući su svi bitni diskursi legitimacije već zauzeli svoje mjesto unutar teorije. Rezultati teorije već se nalaze nataloženi u ustavu. Budući građani ustav ne mogu shvatiti kao projekt, javna uporaba uma zapravo nema značenje sadašnjeg očitovanja političke autonomije, nego samo promiče nenasilno očuvanje političke stabilnosti.

Šesti prigovor: Rawls uspostavlja krutu granicu između političkog i nepolitičkog identiteta građana koja je uspostavljena osnovnim liberalnim pravima koja ograničuju demokratsko samozakonodavstvo, a s njim i sferu političkog, i to od samog početka, prije formiranja političke volje. Ustavna zaštita privatne (nejavne) sfere na taj način uživa prvenstvo, dok je uloga 'političkih sloboda' najvećim dijelom instrumentalna u čuvanju drugih sloboda. Tako, s

---

*na procedure demokratske legitimacije, do analize uvjeta racionalnih diskursa i pregovora. U ovoj skromnoj ulozi filozofija ne treba nastaviti na konstruktivan, nego na rekonstruktivan način... Čak ni Rawls ne može razviti svoju teoriju na samostalan način kako bi on to želio. Kao što smo vidjeli, njegov 'politički konstruktivizam' uvlači ga htio ili ne htio u raspravu koja se tiče racionalnosti i istine. Njegov pojam osobe također prekoračuje granice filozofije politike."* Prijevod moj. Vidi u: Jürgen Habermas *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, The Journal of Philosophy 92, ( 3/1995), Columbia University, New York 1995, str. 117, 126, 131.

obzirom na sferu političkih vrijednosti, razgraničena je predpolitička domena sloboda koja je uklonjena iz dosega demokratskog samozakonodavstva.

Sedmi prigovor: U Rawlsovoj teoriji o pravednosti građani su pretpostavljeni kao osobe s smislom za pravednost, osobnom koncepcijom dobra i interesom za uporabom ovih moći na racionalan način. No u slučaju sudionika u prvobitnom (izvornom) položaju, ova su razumljiva (usvojiva) obilježja moralnih osoba zamijenjena ograničenjima racionalnog dizajna. To otvara sljedeća pitanja: a) Postoji li mogućnost da sudionici u prvobitnom položaju domisle interese višega reda isključivo na osnovi racionalnog egoizma? b) Mogu li temeljna prava biti svedena na primarna dobra? c) Jamči li veo neznanja objektivnost prosudbi?

Na ove prigovore Rawls je odgovorio najprije istaknuvši općenitu razliku između njegovih i Habermasovih filozofskih temeljnih postavki. Prva razlika sastoji se u tome što je Habermasovo stanovište obuhvatno, dok je njegovo samo opis političkoga i na njega je ograničeno. Time je Rawls nastojao istaknuti autonomnost političkog aspekta njegove filozofije. Ova razlika u doktrinarnim stajalištima nužno rezultira međusobno različitim teorijskim kontekstima predstavljanja. Habermasovo kontekstualno sredstvo predstavljanja je okolnost idealnog diskursa kao dio njegove teorije komunikativnog djelovanja, dok je Rawlsovo kontekstualno sredstvo predstavljanja okolnost izvornog položaja. Stoga Habermasova obuhvatna doktrina tumači razvoj političke misli nastojeći uz pomoć teorije komunikativnog djelovanja izlučiti bitna obilježja realne komunikacije u različitim povijesnim okolnostima. No pri tom mora posegnuti za određenom razinom teorijske apstrakcije koja iz razloga konzistentnosti doktrine mora biti stalno prisutna kao temeljan dio njegove teorije komunikativnog djelovanja. Ovaj temeljan dio njegove teorije okolnost je idealnog diskursa. Idealan diskurs teorijska je apstrakcija koja iz realne komunikacije građana izlučuje uvjete osnovnih impliciranih pravila društvenog ponašanja. Prva pretpostavljena idealnost kao teorijski pretpostavljena konstantnost sastoji se u tvrdnji o sposobnosti građana da procijene svoje međusobno različite tvrdnje isključivo uz pomoć razuma i činjenica u okolnostima koje su u cijelosti izvan utjecaja bilo kojih ne-racionalnih prinudnih utjecaja, uključno fizičkih ili psihičkih prinuda. Druga pretpostavljena idealnost kao teorijski pretpostavljena konstantnost sastoji se u tvrdnji da su svi građani isključivo motivirani željom za postignućem racionalnog konsenzusa.<sup>160</sup> Ova idealnost diskursa čini Habermasovu

---

<sup>160</sup> *Standford Encyclopedia of Philosophy* navodi sljedeće: „Da bi postigao ove teorijske ciljeve Habermas započinje svoju zadaću raspravom o teorijama racionalnosti i nudi svoju definiciju racionalnosti koja je epistemološka, praktička i intersubjektivna. Prema Habermasu racionalnost se sastoji ne toliko u posjedovanju

doktrinu obuhvatnom. Za razliku od ideje političkog liberalizma koji u doktrinarnom smislu funkcionira samo unutar domene političkoga i ne oslanja se ni na što izvan ove domene. Habermasova temeljna postavka je idealna okolnost diskursa kao dio njegove teorije komunikativnog djelovanja. Temeljna postavka političkog liberalizma je okolnost izvornog položaja. Kontekstualna objašnjenja i ciljevi time se bitno razlikuju.<sup>161</sup>

Svoje razumijevanje teorijskih i praktičkih ciljeva Habermasove filozofije nastojao je Rawls potkrijepiti uz pomoć sljedeća dva odlomka iz Habermasova djela *Činjenice i vrijednosti*.<sup>162</sup>

*„Teorija diskursa pokušava to samorazumijevanje (univerzalističke moralne svijesti i liberalnih institucija demokratske države) rekonstruirati na način koji omogućuje da se njegovo intrizično normativno značenje i logika odupru i znanstvenim redukcijama i estetičkim asimilacijama ... Nakon stoljeća koje nas je više nego ikoje drugo poučilo užasu postojećeg neuma, posljednji ostaci esencijalističkog povjerenja u um uništeni su. No moderna, sada svjesna svojih slučajnosti, sve više ovisi o proceduralnom umu, to jest o umu koji stavlja sebe na sudište. Kritika uma njegovo je vlastito djelo; to kantovsko dvostruko značenje proizlazi iz radikalno antiplatoničkog uvida da ne postoji ni viša ni dublja zbilja na*

---

*pojednog znanja, nego u tome 'kako govoreći i misleći subjekti stižu i rabe znanje'...Stoga teorija racionalnosti pokušava rekonstruirati ono što je za praktičko znanje nužno da bi ono moglo biti spoznajno značajan (knowledgeable) društveni čimbenik među drugim spoznajno značajnim čimbenicima...Habermasova rekonstrukcija nastoji prepoznati i uobličiti (articulate) konstantne (invariant) strukture komunikacije označivši ih 'formalnom pragmatikom'...Habermas nasuprot pozitivističke fiksacije na govor o činjeničnom stanju stvari (fact-stating modes of discourse) ne ograničava intersubjektivno valjana, ili opravdana, stanovišta uz pomoć kategorije empirijske istine, nego umjesto toga prepoznaje spektar 'opravdanih stanovišta' koja uključuju barem stanovišta o moralnim pravima, etičkom dobru ili autentičnosti, osobnu čestitost i estetičke vrijednosti...U ovom smislu valjanost uključuje pojam ispravnosti (correctness) analognu ideji istinitosti. U ovom kontekstu izraz 'valjana tvrdnja' kao prijevod njemačkog termina Geltungsanspruch nema uski logički smisao (formu istinosnog očuvanja argumenta), nego označuje bogatiju socijalnu ideju – da stanovište (iskaz) zaslužuje prihvaćanje stoga jer je opravdano ili istinito u nekom smislu. Smislu koji može varirati u suglasju sa sferom valjanosti i dijaloškim kontekstom...Habermasova teorija komunikativnog djelovanja počiva na ideji da društveni poredak (social order) na kraju ovisi o sposobnosti sudionika za prepoznavanjem intersubjektivne valjanosti različitih tvrdnji o kojima ovisi društvena suradnja...suočena s kriticismom...o teoriji argumentacije ili diskursa koju Habermas naziva 'refleksivnom formom' komunikativnog djelovanja.“ (06. 03. 2016.)*

<sup>161</sup> „Od dviju glavnih razlika između Habermasova stajališta i mogega prva je ta što je njegovo stajalište obuhvatno, dok je moje opis političkoga te je na nj ograničeno. Prva je razlika fundamentalnija i priprema teren za drugu te je zasniva. Ona se tiče suprotnosti između naših sredstava predstavljanja, kako ih nazivam: njegovo sredstvo predstavljanja jest idealna situacija diskursa kao dio njegove teorije komunikativnog djelovanja, a moje je izvorni položaj. To dvoje ima različite ciljeve i uloge, kao i razlikovna obilježja koja služe različitim svrhama. (1) Politički liberalizam shvaćam kao doktrinu koja spada u kategoriju političkoga. Ona funkcionira u potpunosti unutar te domene i ne oslanja se ni na što izvan nje....politička filozofija, kako je shvaćena u političkom liberalizmu, najvećim se dijelom sastoji od različitih političkih koncepcija ispravnoga i pravednosti shvaćenih kao samostalnih...(2) Habermasovo je stajalište, s druge strane, obuhvatna doktrina koja obuhvaća mnoge stvari koje su daleko izvan područja političke filozofije. Cilj njegove teorije komunikativnog djelovanja zapravo se sastoji u pružanju općeg opisa smisla, značenja i istinitosti ili valjanosti i za teoretski um i za različite oblike praktičnog uma.“ John Rawls, *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb 2000, str. 344-345, 347.

<sup>162</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, [FG] Suhrkamp, Frankfurt 1992. [ *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge 1996]

*koju bismo se mogli pozvati – mi koji se već nalazimo smješteni u svojim jezično strukturiranim oblicima života.*“ (FG str. 11) <sup>163</sup>

*„Praksa argumentacije preporučuje se za takvo udruženo prakticirano, univerzalizirano preuzimanje uloge. Kao reflektivni oblik komunikativnog djelovanja ona se, moglo bi se kazati, socioontološki odlikuje potpunom reverzibilnošću perspektiva sudionikâ koja dopušta intersubjektivnost višeg reda prosuđujućeg kolektiva. Na taj je način Hegelovo konkretno univerzalno (Sittlichkeit) sublimirano u komunikativnu strukturu koja je očišćena od svih supstancijalnih elemenata.*“ (FG str. 280) <sup>164</sup>

Prvi odlomak Rawls je protumačio kao Habermasovo zalaganje za teoriju diskursa koja se ne poziva na vjerske ili metafizičke doktrine. Ustanovio je paralelizam s ovim Habermasovim zahtjevom u odnosu na njegovo poimanje političkog liberalizma. Paralelna usporedivost ovih zahtjeva sličnost je u poimanjima političke pravednosti, budući je nepristranost politička, a ne metafizička. No ustanovio je i jednu temeljnu razliku. Politički liberalizam samostalna je politička koncepcija koja ostaje u granicama političkog te u potpunosti prepušta građanima i građanskim udrugama formuliranje svojih vlastitih načina izlaženja iz tih granica kako bi svoju političku koncepciju učinili podudarnom (kongruentnom) sa svojim obuhvatnim doktrinama. Politički liberalizam te doktrine niti niječe niti ih dovodi u pitanje. Sve dok su one politički razborite. Habermas, prema Rawlsovom tumačenju, zauzima drugačije stanovište. On svim višim ili dubljim doktrinama oduzima bilo kakvu logičku snagu argumentacije, budući odbacuje ono što on naziva platonističkom idejom uma. Tvrdeći da takva ideja uma mora biti zamijenjena proceduralnim umom kao sudcem svoje vlastite kritike.<sup>165</sup> Krajnje izražena razlika je dakle u dovođenju ili nedovođenju u pitanje „viših“ ili „dubljih“ aspekata obuhvatnih doktrina.

Drugi odlomak Rawls je protumačio kao Habermasovo oslanjanje na logiku u širokom hegelovskom smislu. Oslonac na filozofsku analizu pretpostavki racionalnog diskursa teorijskog i praktičkog uma koja „u sebi uključuje“ sve supstancijalne čimbenike vjerskih i metafizičkih doktrina. Habermasova logika metafizička je u smislu što ona predstavlja opis

---

<sup>163</sup> John Rawls, *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb 2000., str. 347.

<sup>164</sup> *ibid.*, str. 348.

<sup>165</sup> „Politički liberalizam te doktrine nikada ni na koji način ne niječe niti ih dovodi u pitanje, sve dok su one politički razborite. To što sam Habermas zauzima drukčije stajalište o tom osnovnom momentu dio je njegovoga obuhvatnog gledišta: izgleda da on kaže da svim višim ili dubljim doktrinama samima po sebi nedostaje bilo kakva logička snaga. On odbacuje ono što naziva esencijalističkom platoničkom idejom oma tvrdeći da takva ideja mora biti zamijenjena proceduralnim umom koji sebe stavlja na sudište te je sudac svoje vlastite kritike.“ *ibid.*, str. 348.

onoga što jest – ljudskih bića kao sudionika komunikativne djelatnosti u njihovoj životnoj realnosti. Metafizika u ovom smislu znači općeniti opis onoga što jest uključivanjem fundamentalnih i općenitih tvrdnji. Nijekati neku takvu fundamentalnu tvrdnju neizbježno znači uspostaviti neku drugu, također isto tako fundamentalnu tvrdnju. Supstancijalni elementi o kojima govori Habermas, a koji su očišćeni iz komunikativne strukture sublimacijom (uzvišenjem) do Hegelova konkretnog univerzalnog etičkog reda (*Sittlichkeit*) u ovu strukturu, metafizičke su temeljne tvrdnje drugačijeg značenja i druge vrste. To su temeljne tvrdnje neke vjerske ili metafizičke filozofemske doktrine. Poput npr. kršćanske ili Platonove doktrine. No u „vrtoglavici“ slobode, tvrdi Habermas, ne postoji više nikakva takva temeljna tvrdnja kao uporišna točka izvan same demokratske procedure. Procedure čije je značenje već sažeto u sustavu prava.<sup>166</sup>

Krajnje izražen jedini preostali teorijski oslonac, dakle, hegelovski je pojmljen etički red čije je značenje, prije realne komunikacijske djelatnosti, proceduralno unaprijed već sažeto u pravnom sustavu. Činjenica što smo već unaprijed smješteni u jezično strukturiranim društvenim okolnostima, međutim, ne sprječava nas u započinjanju kritičke komunikacijske djelatnosti koja može unaprijediti etički red, te time pravni sustav i uspostavljene vrijednosti. Ne sprječava nas ni da iste odbacimo, te da krenemo ispočetka.

Istaknuvši ovako temeljne kontekstualne razlike svojih i Habermasovih teorijskih stanovišta pristupio je Rawls odgovorima na Habermasove prigovore.

Prvi Habermasov prigovor bio je usmjeren ka Rawlsovom pokušaju formuliranja političke koncepcije pravednosti za temeljnu strukturu demokracije. Ona uključuje supstancijalne koncepcije, te je Rawlsova pravednost kao nepristranost supstancijalna, a ne proceduralna. Oslonjena na izmišljena stvorenja koja predstavljaju ljudska bića u izvornom položaju. Rawls je odgovorio da se politička liberalna koncepcija pravednosti oslanja na razboritost i

---

<sup>166</sup> „Tako, prema Habermasu, supstancijalni elementi Hegelova shvaćanja *Sittlichkeit*, naizgled metafizičke doktrine o etičkom životu (to je jedan među mnogim mogućim primjerima) u potpunosti su – utoliko ukoliko su valjani – sublimirani u teoriju komunikativnog djelovanja s njezinim proceduralnim pretpostavkama idealnog diskurza (tumačim ga u tom smislu da su izrazi u toj teoriji, odnosno da se mogu artikulirati pomoću nje). Habermasova vlastita doktrina, vjerujem, jest doktrina logike u širokom hegelovskom smislu: filozofska analiza pretpostavaka racionalnog diskurza (teoretskog i praktičnog uma) koja u sebi uključuje sve navodno supstancijalne elemente vjerskih i metafizičkih doktrina. Njegova je logika metafizička u sljedećem smislu: ona predstavlja opis onoga što jest <sup>9</sup> – ljudskih bića angažiranih u komunikativnoj djelatnosti u njihovu životnom svijetu. [ <sup>9</sup>Metafiziku shvaćam kao u najmanju ruku općeniti opis onoga što jest koji uključuje fundamentalne, u potpunosti općenite iskaze – primjerice iskaze 'svaki događaj ima svoj uzrok' i 'svi se događaji zbivaju u prostoru i vremenu' – ili se pak može dovesti u vezu s njima. U tom je smislu i W. V. Quine također metafizičar. Nijekati određene metafizičke doktrine znači tvrditi drugu takvu doktrinu.] Što se tiče riječi „supstancija“ i „supstancijalno“...mi dopiremo iza ili dublje do neke vjerske ili metafizičke doktrine kako bismo pronašli neku čvrstu osnovu. Od te se zbilje očekuje da osigura i moralnu motivaciju. Bez tih temelja sve nam se može činiti kao da tetura te doživljavamo neku vrstu vrtoglavice – osjećaj izgubljenosti bez mjesta na kojemu bismo mogli stati. No Habermas drži da „u vrtoglavici te slobode više ne postoji nikakva čvrsta točka izvan same demokratske procedure – procedure čije je značenje već sažeto u sustavu prava.“ ibid., str. 348-349.

racionalnost građana u društvenoj okolnosti demokratskoga ustrojstva, a da je uloga sudionika u izvornom položaju sasvim drugačija. Ova uloga nikako nije zamjena za realne građane, nego je teorijski argument u prilog tvrdnji da racionalni i razložni građani imaju o čemu i temeljem čega postići društveni konsenzus. S osloncem na obilježja racionalnosti i razboritosti. Stoga je teorijska koncepcija osobe koju je moguće nazvati racionalnim i razboritim bićem u političkom liberalizmu zamijenjena političkim sudionicima kao jednakim i slobodnim građanima. S uvijek istim teorijskim i praktičkim osloncem: Osloncem na njihovu racionalnost i razboritost. Stoga je politički konstruktivizam poveznica između teorijski izlučenih temeljnih načela pravednosti i praktičkog obraćanja sasvim konkretnim građanima u određenoj političkoj okolnosti. Ako se teorijska koncepcija osobe oslanja na kantovsko poimanje uma, onda to čini na isti način na koji to vrijedi kako za Habermasovo oslanjanje na hegelovsku logiku, tako i za najjednostavniji djelić logike i matematike. Negirati neku filozofsku koncepciju osobe (supstancijalnu tvrdnju), znači uspostaviti neku drugu istovrsnu tvrdnju. To svakako vrijedi i za Habermasa.<sup>167</sup>

Drugi Habermasov prigovor ustanovio je nesamostalnost Rawlsove koncepcije političke pravednosti, budući poimanje osobe uključuje pitanja o racionalnosti i istini, što nadilazi filozofiju politike. Rawlsovska politička koncepcija je obuhvatna, a njegovo oslanjanje na izvorni položaj je monološko, a ne dijaloško. Uključena u javnu dijalošku raspravu, posebno zbog svoje monološke naravi, vrlo brzo može nestati. Rawls je odgovorio da je izvorni položaj samo analitičko sredstvo uporabljeno kako bi se mogla formulirati pretpostavka o konsenzusu oslonjenom na racionalnost i razboritost. Razboritost svakako i neizostavno uključuje inteligibilan osjećaj za pravednost. Ova pretpostavka obuhvatna je onoliko koliko se ljudskim bićima mogu obuhvatno pripisati obilježja racionalnosti i razboritosti. Stoga u političkom smislu ova pretpostavka nije nesamostalna, budući ovako pretpostavljena obilježja ljudskih bića mogu samo samostalno ili postojati ili ne postojati. I to bez obzira pripada li neka osoba ovoj ili onoj obuhvatnoj doktrini. Politički liberalizam obraća se građanima s pretpostavkom da su oni racionalna i razborita ljudska bića. No ako ova obilježja ne bi uopće postojala, (a ako postoje mogu samo samostalno postojati, jer se analitički ne mogu izvesti jedno iz drugog), onda ne bi postojala ni mogućnost bilo kakve suvisle rasprave o njima.

---

<sup>167</sup> „Filozofska koncepcija osobe u političkom je liberalizmu zamijenjena političkom koncepcijom građana kao slobodnih i jednakih. Što se tiče političkog konstruktivizma, njegova se zadaća sastoji u tome da sadržaj političkih načela pravednosti poveže s koncepcijom građana kao razboritih i racionalnih. On se ne oslanja na platonički i kantovski um – odnosno, ako se oslanja, onda to čini na isti način kao i Habermas. Nikakvo se smisleno gledište na može dobiti bez razložnoga i racionalnoga u onome smislu u kojem se ja njima koristim. Ako taj argument uključuje Platonovo i Kantovo shvaćanje uma, onda to isto vrijedi i za najjednostavniji djelić logike i matematike.“ *ibid.*, str 350.



Građanske rasprave u demokratskom društvu svakako trebaju biti zaštićene zakonima o slobodi govora. Mogu, ali ne moraju, biti razborite i promišljene. Razina rasprave može se svakako odnositi i na istinu i na razboritost. Istina i razboritost u slobodnoj građanskoj političkoj raspravi nisu međusobno neusporedni (ne-interferirajući) pojmovi. Koliko visoku razinu ova rasprava može doseći ovisi o vrlinama i inteligenciji sudionika. Za svaku teoriju možemo reći da će vremenom nestati iz građanske rasprave.<sup>168</sup>

Treći Habermasov prigovor ustanovio je da Rawlsov preklapajući konsenzus ne doprinosi opravdanju političke koncepcije pravednosti zbog nejasnosti Rawlsove uporabe pojma razboritosti. Rawls unaprijed uzima da je politička koncepcija pravednosti opravdana, budući je na nejasan način i razborita. Nejasnost Rawlsove uporabe pojma razboritosti vidljiva je iz mogućnosti da ovaj pojam rabimo u značenju valjanosti političkih i moralnih stanovišta, ili u značenju refleksije sa stanovišta prosvijetljene tolerancije. Rawls je odgovorio da je pojam razboritosti normativan u smislu da se odnosi (referira) na ideale i vrijednosti. U dijelu njegove teorije koja se odnosi na politički liberalizam ograničen je na ono što pripada političkom, a u dijelu koji se odnosi na diskurzivnu etiku to nije slučaj. Ono što pripada političkom dijelu normativnog poimanja pojma razboritosti je poimanje onoga što je usuglašeno s pravednošću kao nepristranošću za koncepciju društva kao nepristrana sustava suradnje.<sup>169</sup> S primarnim ciljem da su razumljivo predstavljena građanstvu kao slobodnim i međusobno jednakim osobama. S nadom da će se ovo normativno poimanje razboritosti u političkom konsenzusu moći spojiti u potpunu koncepciju pravednosti za osnovnu strukturu ustavne demokracije. Sveukupna mjera (kriterij) razboritosti opće je i široko reflektivno uravnoteženje (ekvilibrij). Na razini subjektivnosti, tj. na razini pojedinačne osobe (pojednog građanina), široko reflektivno uravnoteženje postignuto je onda kada je osoba razmotrila alternativne koncepcije pravednosti i snagu različitih argumenata za iste. To svakako uključuje razmatranje u društvu realno postojećih različitih naznaka o koncepcijama pravednosti, pa sve do razmatranja snage različitih obuhvatnih filozofskih i drugih razloga za njih. Uključuje i razmatranje onih koncepcija koje su skeptične i prema samom pojmu

---

<sup>168</sup> „Izvorni položaj analitičko je sredstvo upotrijebljeno kako bi se formulirala jedna pretpostavka...Slobodni i jednaki građani tako su zamišljeni kao da sami postižu sporazum oko tih političkih načela pod uvjetima koji te građane predstavljaju kao razložne i kao racionalne. To da su načela oko kojih je postignut sporazum uistinu najrazložnija jest pretpostavka jer ona, naravno, može biti pogrešna ... U oba smjera možemo biti navedeni na reviziju naših sudova ... Građanske debate mogu, ali ne trebaju, biti razložne i promišljene ... Koliko je razina koju doseže visoka, to očit ovisi o vrlinama i inteligentnosti sudionika.“ *ibid.*, str. 351, 353.

<sup>169</sup> Svakako ovdje treba razlikovati Rawlsova načela uspostavljena uz pomoć pravednosti kao nepristranosti od zdravorazumskih načela koje je Rawls kritizirao poglavito u okvirima njegove kritike utilitarizma. Zdravorazumska načela ne mogu zamijeniti načela koja su posljedica pravednosti kao nepristranosti. Zdravorazumska društvena načela vremenom završavaju u heteronomiji. Razvijena društvena načela kao posljedica temeljnih načela djeluju konzistentno podržana zajedničkim osjećajem za pravednost.

pravednosti. To je svakako ovisno o vrlinama, znanju i inteligenciji pojedine osobe. Na razini inter-subjektivnosti, tj. na razini svih osoba (svih građana), široko reflektivno uravnoteženje postignuto je onda kada osobe uviđaju kako potvrđuju istu javnu koncepciju političke pravednosti koja se potvrđuje u promišljenim sudovima svih. Razboritost je dakle u političkom smislu opće i široko reflektivno uravnoteženje kao mjera konsenzusa ne samo o tome da postoji javno stanovište s kojeg svi građani mogu presuditi o svojim zahtjevima za političkom pravednošću, nego i o tome da postoji javno stanovište u kojemu je svaki građanin uzeo u obzir rasuđivanje i argumente svakog drugog građanina.<sup>170</sup>

Četvrti Habermasov prigovor ustanovio je kako Rawlsova politička koncepcija vodi k tome da liberalna prava suvremenih naroda imaju apriorna obilježja koja demokratski proces degradiraju na inferioran status. Načela pravednosti izabrana su jednom zauvijek te su unaprijed (apriorno) zadana. Rawlsova politička koncepcija pravednosti je dvostupanjska u smislu da nakon izabranih načela pod velom neznanja slijedi samo njihova regulatorna primjena. To rezultira inferiornošću bilo kojeg pokušaja demokratskog institucionalnog pravnog reguliranja izvan ovih načela. Rawls je odgovorio kako Habermas previđa činjenicu da je njegov konstruktivizam četverostupanjski, a ne dvostupanjski. Načela pravednosti nisu djelo filozofa politike koji ih je institucionalizirao u teoriji neovisno o nadzoru građana. Institucije su djelo prethodnih generacija i rezultat kooperativnog konsenzusa tih generacija. Pojam pravednosti, pa stoga ni načela pravednosti, niti trebaju, niti mogu, predvidjeti na što bi se mogli primijeniti u budućnosti i u kojem obliku društvene organizacije koja možda pripada budućnosti. Prava starih naroda zasigurno nisu mogla ili trebala predvidjeti potrebu reguliranja pravednih odnosa u uvjetima industrijski razvijenog društva u njima dalekoj

---

<sup>170</sup> „Argument je normativan i odnosi se na ideale i vrijednosti, iako je u političkom liberalizmu ograničen na političko, dok u diskurzivnoj etici to nije slučaj. Upravljaajući se na to slušateljstvo građana u građanskom društvu, kao što to mora učiniti svaka demokratska doktrina, pravednost kao pravičnost (nepristranost) formuliše različite fundamentalne političke koncepcije – koncepcije društva kao pravičnog ( nepristranog) sustava kooperacije, građana kao slobodnih i jednakih te dobro uređenog društva – te se potom nada da će ih spojiti u razložnu (razboritu) i potpunu političku koncepciju pravednosti za osnovnu strukturu ustavne demokracije. To je njezin primarni cilj: biti predstavljena slušateljstvu i biti razumljena od strane slušateljstva u građanskom društvu kako bi je njegovi građani razmotrili. Sveukupni kriterij razložnoga (razboritoga) jest opći i široki reflektirajući ekvilibrij.<sup>17</sup> [Široki reflektivni ekvilibrij (u slučaju jednog građanina) jest reflektivni ekvilibrij postignut kada je taj građanin pomno razmotrio alternativne koncepcije pravednosti te snagu različitih argumenata za njih. Konkretnije govoreći, građanin je razmotrio vodeće koncepcije političke pravednosti koje se nalaze u našoj filozofskoj tradiciji (uključujući gledišta koja su kritična prema samom pojmu pravednosti) te odvagao snagu različitih filozofskih i drugih razloga za njih. Pretpostavljamo da građaninova opća uvjerenja, prva načela te pojedinačni sudovi dolaze na kraju...Budući da građani uviđaju kako potvrđuju istu javnu koncepciju političke pravednosti, reflektivni je ekvilibrij također opći: ista se koncepcija potvrđuje u promišljenim sudovima svih...U takvom društvu ne samo da postoji javno stajalište s kojega svi građani mogu presuditi o svojim zahtjevima za političkom pravednošću nego, također, svi građani u potpunom reflektivnom ekvilibriju jedan drugome priznaju to stajalište. Taj je ekvilibrij u potpunosti intersubjektivan, to jest svaki je građanin u obzir uzeo rasuđivanje i argumente svakoga drugog građanina.] ibid., str. 353, 354.

budućnosti. Pojam *a priori* kao ono što je u teoriji pretpostavka o nečem što je unaprijed zadano, nije istovjetan pojmu *a priori* kao ono što je u teoriji pretpostavka o nečemu što ne možemo tek tako promijeniti. Naše ideje o pravednosti utvrđene su na način da ih ne možemo promijeniti kako bi svoje racionalne interese i poznavanje društvenih okolnosti prilagodili kako nam se sviđi. I pri tom ostati moralni. Njihovo provjeravanje uz pomoć naših promišljenih sudova nešto je sasvim drugo. Politička koncepcija pravednosti uvijek se podvrgava provjeri od strane naših reflektivnih promišljenih sudova. To je zasigurno zahtjev koji ni Habermas ne bi htio promijeniti. Jedina unaprijed (apriorna) zadanost je povijesno naslijeđe. A to ni Habermas ne može promijeniti.<sup>171</sup>

Peti Habermasov prigovor ustanovio je da Rawlsova teorija uskraćuje uvid u društveni odnos koji bi se u svakoj generaciji trebao iznova usvajati. Uskraćuje poimanje ustava kao otvorenog i nedovršenog projekta, budući se rezultati teorije već nalaze primijenjeni u ustavu. Time su bitni aspekti rasprave o poretku (diskursi legitimacije) već unaprijed zadani u društvu. Građani ne mogu ponovno zapaliti radikalnu demokratsku iskrnu izvornog položaju u građanskom životu njihovog društva. Stoga u Rawlsovoj teoriji javna uporaba uma ne očituje političku autonomiju, nego samo nenasilno očuvanje političke stabilnosti. Usuprot tomu, teorija komunikacijskog djelovanja opravdanje građanskog neposluha pronalazi u razumijevanju ustava kao nedovršenog projekta, budući demokratska ustavna država nije dovršena struktura. Demokratska ustavna država pogrešiv je pothvat u kojem se pravni sustav ostvaruje uvijek iznova u promjenjivim društvenim okolnostima. Promjenjivi povijesni konteksti ovdje su perspektiva građana koji kao aktivni sudionici traže radikalnija iskazivanja o pravnoj strukturi kako bi prevladali napetosti između društvenih činjenica i vrijednosti. Rawls je odgovorio kako javna uporaba uma koja u političkom liberalizmu očituje političku autonomiju svakako i ničim ne isključuje očuvanje političke stabilnosti. Politička autonomija i

---

<sup>171</sup> „...kada se građani na političkim položajima ili u građanskom društvu koriste tim okvirom, institucije pod kojima se nalaze nisu djelo političkog filozofa koji ih je institucionalizirao u teoriji neovisno o nadzoru građana. Naprotiv, te su institucije djelo prošlih generacija koje nam ih predaju kako pod njima odrastamo. Kada sazrijemo, tada ih procjenjujemo te u skladu s tim djelujemo. Sve to izgleda očitim jednom kada je razjašnjena svrha i upotreba četverostupanjskog slijeda. Ono što može pobuditi nesporazum jest zamisao da, koristeći se apstraktnom idejom kao što je izvorni položaj kao sredstvo predstavljanja, a stranke shvaćajući kao osobe koje svoj odabir načelâ razumiju kao nešto što vrijedi zauvijek, pravednost kao pravičnost (nepristranost) na prvi pogled pretpostavlja da se koncepcije pravednosti što je posjeduju građani može utvrditi jednom zauvijek. Time se previđa ključni uvid da se nalazimo u građanskom društvu te da se politička koncepcija pravednosti, poput svake druge koncepcije, uvijek podvrgava provjeri od strane naših reflektivnih promišljenih sudova. Upotreba ideje vječnosti ovdje je način da se kaže da kada zamišljamo racionalne (ne razborite) stranke kako odabiru načela, tada je razložni (razboriti) uvjet da se od njih zahtijeva da to čine pod pretpostavkom da njihov odabir treba vrijediti zauvijek. Naše ideje pravednosti utvrđene su na ovaj način: mi ih ne možemo promijeniti kako bismo svoje racionalne interese i poznavanje okolnosti prilagodili kako nam se sviđi. Njihovo provjeravanje pomoću naših promišljenih sudova, naravno, druga je stvar.“ *ibid.*, str. 367.

društvena stabilnost nužno ne moraju biti u odnosu nesavladive društvene napetosti. Autonomija građana općenito se povećava što su društvene napetosti veće. Sve do oblika građanskog neposluha. Pojam autonomije u političkom liberalizmu podrazumijeva političku autonomiju kao slobodno javno iskazno područje koje nužno ne mora obuhvatiti moralnu autonomiju. Moralna autonomija mnogo je šira ideja koja je u teoriji o pravednosti povezana obuhvatnijim doktrinama Kantove i Millove filozofije. Politički liberalizam itekako dopušta da se radikalna demokratska iskra izvornog položaja u građanskom životu društva ponovno zapali. Prvi razlog je to što se pokazuje da u postojećim ustavnim demokracijama realno uspostavljeni društveni odnosi mogu poprimiti oblike koji su, više ili manje, a obično to ozbiljno i jesu, nepravedni. Drugi razlog je to što ni jedna teorija ne može unaprijed pretpostaviti sva potrebna razmatranja koja bi mogla biti značajna za budućnost. Ne može unaprijed pretpostaviti ni sva ona razmatranja koja bi u budućnosti mogla biti značajna za moguća preobličenja postojećih društvenih uređenja. Habermas izgleda misli da je ideja pravednosti kao nepristranosti nespojiva s njegovim stanovištem o potrebi prevladavanja napetosti između društvenih činjenica i vrijednosti. Nespojiva zbog građanske nesvjesnosti perspektive zamagljene kontekstom pravnih propisa nataloženih u ustavu, a koji promiču temeljna načela pravednosti. Četverostupanjski slijed donošenja ovih propisa, međutim, zahtijeva upravo suprotno: Zahtijeva neprestanu raspravu o pitanjima društvenih načela i društvene politike. Habermas može nedvojbeno konzistentno možda misliti da građani mogu biti politički autonomni samo ako ustav proizlazi iz fundamentalnih rasprava neizostavno svih građana, ali samo dvojbeno konzistentno možda može misliti da radikalna demokratska iskra ne može biti ponovno upaljena stoga što građani sebi ne mogu priuštiti odbaciti ono što smatraju pravednim ustavom kad takav već posjeduju. U dobro uređenom društvu građani u promijenjenim društvenim okolnostima konsenzusom uz pomoć demokratske procedure (npr. referendumom) odlučuju o ustavu. Time i o pravnoj strukturi koja mora biti jasno i konzistentno usklađena s ustavom. Time pravni sustav prilagođavaju i mijenjaju kako to zahtijevaju društvene okolnosti. Sve do ustavne razine. No uvijek potaknuti svojim osjećajem za pravednost i drugim političkim vrlinama. Nema značajne suprotnosti u političkom liberalizmu s Habermasovim stanovištem o potrebi prevladavanja društvenih napetosti.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> „U političkom liberalizmu autonomija se razumije kao politička, a ne moralna autonomija. Moralna je autonomija puno šira ideja i pripada obuhvatnim doktrinama one vrste koju povezujemo s Kantom i Millom. Politička je autonomija specificirana kategorijama različitih političkih institucija i postupaka, a izražena je određenim političkim vrlinama građana u njihovu mišljenju i ponašanju – njihovim raspravama, prosuđivanjima i odlukama – u životu ustavnog režima. Ona je za politički liberalizam dovoljna...nije jasno na što se misli pod tvrdnjom da građani u pravednom društvu ne mogu 'ponovno zapaliti radikalnu demokratsku iskru izvornog položaja u građanskom životu njihova društva'. Moramo postaviti pitanje: zašto ne? Jer gore, u razmatranju

U svom šestom prigovoru Habermas je ustanovio da je Rawlsovo poimanje pravnog sustava samo instrumentalno, budući je uspostavljeno samo u svrhu jamstva osiguranja privatnih liberalnih sloboda. S obzirom na područje političkih vrijednosti, time je Rawls uspostavio krutu granicu između političkog i nepolitičkog identiteta građana. To od samog početka, prije formiranja političke volje, ograničava demokratsko samozakonodavstvo. Time neopravdano ograničava područje političkog. Rawls je odgovorio kako se u pravednosti kao nepristranosti osnovne slobode ne nalaze u području predpolitičkog. One nisu primarne u odnosu na političke vrijednosti. Naprotiv, one mogu biti uključene u ustav te zaštićene kao ustavna prava na osnovi vijećanja i prosuđivanja građana tijekom vremena. Pravednost kao nepristranost je moralna koncepcija, te time posljedično i pravna i politička koncepcija. No ona nije doktrinarno zagovaranje prirodnoga prava, ako se prirodno pravo shvaća tako da uključuje to da bi izvanjske (teorijske) supstancijalne ideje kao ograničenje trebale biti nametnute javnoj volji naroda. Stoga u političkom liberalizmu ne može biti ni govora o krutoj granici i predpolitičkom ograničenju demokratskog samozakonodavstva. Političke koncepcije pravednosti ne nameću prethodna ograničenja ustavotvornoj volji naroda. One se samo obraćaju moralnosti i racionalnosti građana u svrhu mogućnosti postizanja, slobodnom raspravom i demokratskom procedurom, razboritog društvenog konsenzusa. Poput npr. obraćanja javnosti s nadom o postizanju konsenzusa o pravu na samopoštovanje, o pravu na prigovor savjesti, o pravu na zdravstvenu zaštitu, itd. U političkom liberalizmu, za sadržaj javnog uma, moralnost i racionalnost su dovoljne za razboritost.<sup>173</sup>

---

*četverostupanjskog slijeda, vidjeli smo da građani neprestano raspravljaju o pitanjima političkih načela i društvene politike. Štoviše, možemo pretpostaviti da je svako zbiljsko društvo više ili manje nepravedno – obično ozbiljno nepravedno – a takve su rasprave tim više nužne. Nijedna (ljudska) teorija ne bi mogla anticipirati sva potrebna razmatranja koja su relevantna za te probleme pod postojećim okolnostima, a niti su potrebne reforme za poboljšanje postojećih uređenja već predviđene. Ideal pravednog ustava uvijek je nešto prema čemu treba težiti. Izgleda da bi se Habermas s tim složio...Kaže da se ustav ne može shvatiti kao projekt – kao nešto što tek treba postići – pa da stoga javni um ne može sadržavati očitovanje političke autonomije, nego samo očuvanje političke stabilnosti. Možda misli na to da građani mogu biti politički autonomni samo ako su autonomni od vrha do dna, to jest tako da sebi pružaju ustav koji proizlazi iz njihovih fundamentalnih rasprava, iz njihovih 'bitnih diskurza legitimacije', a slično što se tiče svih zakona nižeg reda. No dvojbeno je da bi mogao misliti da u dobro uređenom društvu, kako je ono na idealan način opisano u pravednosti kao pravičnosti ( nepristranosti), radikalna demokratska iskra ne može biti ponovno upaljena zato što građani zapravo sebi ne mogu pružiti ono što smatraju pravednim ustavom kad takav već posjeduju ... građani zadobivaju potpunu političku autonomiju kada žive pod razložno pravednim ustavom koji osigurava njihovu slobodu i jednakost, sa svim odgovarajućim podređenim zakonima i propisima koji reguliraju osnovnu strukturu, te kada, također, u potpunosti shvaćaju i prihvaćaju taj ustav i njegove društvene okolnosti, uvijek na prikladan način potaknuti svojim osjećajem pravednosti i drugim političkim vrlinama. Tome, kao drugo, dodajemo da kada su god ustav i zakoni na različite načine nepravedni i nesavršeni, građani teže tome da postanu autonomniji čineći ono što se, u njihovim povijesnim i društvenim okolnostima, može razložno (razborito) i racionalno shvaćati kao nešto što promiče njihovu punu autonomiju. Tako je u tom slučaju pravedan režim, kako kaže Habermas, projekt, a pravednost kao pravičnost ( nepristranost) s tim se slaže.“ ibid., str. 368, 369, 370.*

<sup>173</sup> „U pravednosti kao pravičnosti (nepristranosti) te se osnovne slobode ne nalaze u predpolitičkoj domeni; nepolitičke vrijednosti ne smatraju se, kako bi to moglo biti slučaj u nekoj obuhvatnoj doktrini (kao što je

Sedmi Habermasov prigovor iskazao je sumnju u objektivnost prosudbi u Rawlsovoj teoriji o pravednosti. Smisao za pravednost, osobna koncepcija dobra te interes za uporabu ovih moći na racionalan način, svakako su razumljiva i usvojiva obilježja građana. No u Rawlsovoj teoriji o pravednosti građani su, u izvornom položaju, zamijenjeni izmišljenim predstavnicima pod velom neznanja. U Rawlsovoj teoriji ne odlučuju realni građani, nego teorijski pretpostavljen racionalni dizajn. Ograničenja stvorena teorijskim racionalnim dizajnom otvaraju sljedeće mogućnosti: da su sudionici u prvobitnom položaju domislili interese višeg reda isključivo na osnovi racionalnog egoizma, da su temeljna prava svedena na primarna dobra, te da time veo neznanja ne jamči objektivnost prosudbi. Rawls je izrazio svoje zadovoljstvo što Habermas misli da su smisao za pravednost, osobna koncepcija dobra te interes za uporabu ovih moći na racionalan način, teorijski razumljiva i činjenično usvojiva obilježja građana. Ponovio je kako izvorni položaj nije instrument teorijske zamjene, nego instrument teorijskog predstavljanja značaja ovih obilježja građana pri moralno prihvatljivoj konstrukciji društvenog ugovora. Istaknuo je da su u samom izvornom položaju prosudbe o temeljnim načelima pravednosti objektivne onoliko koliko može biti objektivno deduktivno logičko izvođenje. Ako su smisao za pravednost, osobna koncepcija dobra i interes za uporabu ovih obilježja objektivno razumljiva i usvojiva obilježja građana, onda su neizostavno tako objektivno prihvatljive i logičke posljedice ovih obilježja. Ograničenja stvorena u izvornom položaju kojeg Habermas naziva racionalnim dizajnom, ograničenja su koja proizlaze iz njegove posljedice, tj. iz dva temeljna načela pravednosti. Ova ograničenja svakako je moguće odbaciti, no ne iz razloga njihove teorijske neobjektivnosti. Teorijsku objektivnost ovim posljedicama osigurava nužnost deduktivnog izvođenja. Nadalje, prigovor kako su u izvornom položaju temeljna prava svedena na primarna dobra i nije pravi prigovor. Naime, očuvanje samopoštovanja svake osobe prvo je primarno društveno dobro. Dobra nisu svedena samo na materijalna dobra. Temeljna prava najprije zaštićuju prvo primarno dobro koje nije svedeno na materijalnost, niti je izvedeno iz materijalnosti. Sudionici u izvornom položaju, bez oslonca na osjećaj za pravednost, nisu mogli domisliti interese višeg reda oslanjajući se isključivo samo na racionalni egoizam. Iz racionalnosti egoizma ne slijedi

---

*racionalni intuicionizam ili prirodno pravo), ontološki primarnim te zbog toga primarnim u odnosu na političke vrijednosti. Neki građani, nesumnjivo, zastupaju takvo stajalište, no to je druga stvar. To nije dio pravednosti kao pravičnosti (nepristranosti). Ta koncepcija dopušta – ali ne i zahtijeva – da osnovne slobode budu inkorporirane u ustav te zaštićene kao ustavna prava na osnovi vijećanja i prosuđivanja građana tijekom vremena...Naprotiv, pravednost kao pravičnost ( nepristranost) jest politička koncepcija pravednosti i ako je, naravno, moralna koncepcija, ona nije primjer doktrine prirodnog prava. Neko takvo gledište ona niti niječe niti potvrđuje. U svom sam odgovoru jednostavno primijetio da sa stajališta te političke koncepcije pravednosti, slobode modernih naroda ne nameću prethodna ograničenja ustavotvornoj volji naroda, kako prigovara Habermas.“ ibid., str. 372, 374.*

nikakvo moralno, pa onda ni legitimno opravdanje. Habermas bi se svakako složio s tim da pravednost ne može biti izvedena iz legitimnosti. Legitimnost u realnosti može isključiti pravednost. No takva legitimnost ne može opravdati samu sebe. Opravdanje legitimnosti ne može isključiti pravednost.<sup>174</sup>

Mislim da je iz navedenih Habermasovih prigovora i Rawlsovih odgovora na njih moguće naznačiti razlike koje su izazvale Habermasove prigovore. No mislim da je moguće ukazati i na utjecaj ovih prigovora na Rawlsovo dodatno pojašnjavanje njegove refleksije o moralnosti. Izlučimo osnovne razlike za koje mislim da su mogle dovesti do Habermasovih prigovora.

Habermasova teorija komunikacijskog djelovanja pod određenim je utjecajem Hegelove filozofije. To izrijeком potvrđuje i sam Habermas. Praksa argumentacije preporučena je u smislu udruženog univerzaliziranog preuzimanja uloge reflektivnog oblika komunikativnog djelovanja. Time se socioontološki odlikuje potpunom reverzibilnošću perspektiva sudionika koja dopušta intersubjektivnost višeg reda prosuđujućeg kolektiva. Na taj je način Hegelovo „konkretno univerzalno“ sublimirano u komunikativnu strukturu koja je očišćena od svih supstancijalnih elemenata. Ovo Habermasovo stanovište upućuje na njegovu navlastitu teorijsku uporabu antitetičkog stupnja Hegelove logike. Praksa argumentacije koja se odlikuje potpunom reverzibilnošću sudionika, upravo je formalna odlika antitetičkog stupnja Hegelove logike: Svaka društvena teza reverzibilna je društvena antiteza i svaka društvena antiteza reverzibilna je društvena teza. Hegelova logika zasigurno formalno univerzalno zahtijeva potpunu reverzibilnost antitetičke negacije. No praksa sudionika koja se odlikuje potpunom reverzibilnošću mogla je na antitetičkom stupnju dopustiti samo antitetičkom negacijom neprevladivo suprotstavljenу komunikaciju. Njome je socioontološki dopuštena samo komunikacija ograničena neprevladivo suprotstavljenim društvenim interesima sudionika. U ovisnosti o njihovoj pripadnosti nekom društvenom sloju. Za intersubjektivnu komunikaciju prosuđujućeg kolektiva trebao je Habermasu formalni element komunikativnosti višega reda. Ovaj element upućuje na Habermasovu navlastitu teorijsku uporabu i sintetičkog stupnja

---

<sup>174</sup> „S obzirom na nesavršenost svih ljudskih političkih procedura, u pogledu političke pravednosti ne može odrediti njezin supstancijalni sadržaj. Stoga uvijek ovisimo o svojim supstancijalnim sudovima o pravednosti.“<sup>78</sup>  
[<sup>78</sup> Mislim da bi se Habermas složio s tom distinkcijom između političke pravednosti i legitimnosti, budući da na jednome mjestu on raspravlja o legitimnosti i pojedinim odredaba i samoga ustava, a oboje ovisi o pravednosti, odnosno o opravdanju. Ili, kako kaže u *Teoriji komunikativnog djelovanja*, 2. svezak : *Sistem i životni svijet*, prev. McCarthy (Boston: Beacon, 1987), str. 178: 'načelo ozakonjenja i načelo opravdanja na recipročan način zahtijevaju jedno drugo. Pravni sustav kao cjelina treba biti usidren u osnovnim načelima legitimacije'. Čini se da Habermas ovdje argumentira protiv Maxa Webera, koji je legitimnost razumio kao narodno prihvatanje vlastitih političkih i društvenih institucija. Habermas s pravom drži da samo prihvaćanje bez opravdanja nije dovoljno jer dopušta previše toga. Dodao bih samo to (mislim da bi se Habermas s time složio) da te institucije ne trebaju biti savršeno pravedne te da, ovisno o situaciji, mogu biti nepravedne, a da ipak budu legitimne.]“ ibid., str. 394.

Hegelove logike: Svaka društvena reverzibilna antitetičnost razrješava se sintezom višeg društvenog stupnja. Navlastitost Habermasove uporabe antitetičko-sintetičke logike vidljiva je prema razlici u odnosu na samu Hegelovu filozofiju Habermas intersubjektivnost višeg reda pronalazi u prosuđujućem kolektivu koji sintetički uspostavlja antitetičku pravnu strukturu, a Hegel je pronalazi u promjeni oblika pravne strukture koja antitetički uspostavlja sintezu prosuđujućeg kolektiva. Habermas pitanje o radikalizaciji pravnog sustava, naravno, postavlja u kontekstu vlastite filozofije: kako bi se prevladala društvena napetost postojeća u jednom obliku jezično strukturirane društvene organizacije. Ovo prevladavanje društvene napetosti sintetički nas vodi do drugačije jezično strukturirane društvene organizacije. Ovaj novi sintetički oblik ponovno izaziva potrebu za radikalizacijom pitanja o pravnom sustavu. Sada u drugačije jezično strukturiranoj društvenoj organizaciji. Time su antitetičko-sintetički elementi Hegelove logike samo na formalan način uporabljeni u Habermasovoj teoriji komunikacijskog djelovanja. Uporabljeni kao refleksivna forma komunikacijskog djelovanja, tj. kao formalna pragmatika koja proceduralno sublimira Hegelovo konkretno univerzalno. Strukturalno očišćena od svih supstancijalnih elemenata. Mislim da se pod supstancijalnim elementima u kontekstu navedenih Habermasovih stanovišta može misliti na bitne elemente različitih filozofskih stanovišta sadržanih u međusobno različitim društvenim doktrinama. No ako je formalna pragmatika strukturalno očišćena od svih različitih filozofskih stanovišta, morala bi onda biti očišćena i od supstancijalnih stanovišta Hegelove filozofije. Sama formalna uporaba elemenata Hegelove logike u Habermasovoj teoriji komunikacijskog djelovanja svakako nužno ne mora uključivati i neki bitan element (supstancijalan sadržaj) Hegelove filozofije. No društvena suradnja u Habermasovoj filozofiji ovisi o sposobnosti sudionika diskursa za prepoznavanjem intersubjektivne valjanosti različitih tvrdnji. Ova sposobnost sudionika diskursa, smještenih u svojim jezično strukturiranim oblicima života, neizostavno pretpostavlja usvajanja stanovišta barem o moralnim pravima, etičkoj autentičnosti, čestitosti i estetičkim vrijednostima. Treba zamijetiti da je ova sposobnost sudionika u Habermasovom idealnom diskursu svakako u suglasju s Hegelovim poimanjem sadržaja svijesti i samosvijesti u njihovom konkretnom univerzalnom određenju. Ona su kod Hegela npr. bitan element univerzalnog razvoja svijesti do razine samosvijesti o konkretnom društvenom položaju pripadnika različitih društvenih slojeva. Za razvoj svijesti do razine samosvijesti svakako je potrebna sposobnost usvajanja stanovišta o moralnim pravima, etičkoj autentičnosti, čestitosti i estetičkim vrijednostima. I na partikularno konkretnoj razini pojedinca i na univerzalno konkretnoj razini pojedinog društvenog sloja. Ovo suglasje s Hegelovom filozofijom teško da nije rezultiralo i njezinim supstancijalnim utjecajem na



Habermasovu teoriju komunikacijskog djelovanja. Teško inače da bi Habermas mogao sublimacijski refleksivno uporabiti elemente Hegelove logike i na samo formalno proceduralan način. Refleksija je naime neizostavno zahtijevala sposobnost sudionika za stanovišta o moralnosti i estetičnosti. Na sasvim supstancijalno bitno neformalan način. Mislim da je upravo ovo suglasje s Hegelovim poimanjem uloge pojma moralnosti tijekom univerzalne djelatnosti konkretnih sudionika povijesnih događanja jedan od bitnih elemenata koji je sačuvao Habermasovu teoriju komunikacijskog djelovanja od svođenja na tobožnju „hegelovsku“ redukciju moralnosti na povijesno realizirane oblike društvenosti. Mislim nadalje da je isto suglasje jedan od bitnih elemenata koji je rezultirao Habermasovim otklonom od suvremene pozitivističke fiksacije na govor o istini samo i isključivo samo s prirodoznanstvenog stanovišta. Te je time Habermas govor o istini na doista hegelovski način u suvremenosti proširio i na etičko i estetičko područje istraživanja. Problematski, svakako, time i na područja istraživanja društvenih znanosti.

Rawlsova teorija o pravednosti pod određenim je utjecajem Kantove filozofije. Rawls je svakako u pravu kada kaže da je uvijek moguća kantovska interpretacija njegovih stanovišta. Rawlsov oslonac na inteligibilan osjećaj za pravednost bitan je element njegove filozofije. Stoga bilo kakvu pa ni komunikacijsku proceduru nije mogao niti je htio do razine formalnosti očistiti od ovog supstancijalnog elementa.<sup>175</sup> Time proceduru nije u izvornom položaju nužno učinio monološkom, budući konsenzus o bilo čemu pa onda i o načelima pravednosti svakako pretpostavlja raspravu sudionika. No u izvornom položaju sudionici ne raspravljaju o pretpostavci o zajedničkom im osjećaju za pravednost, nego o načelima pravednosti o kojima bi mogli postići preklapajući konsenzus u određenim društveno zadanim okvirima. Kao što matematičari ne raspravljaju o pretpostavci zajedničke im matematičke intuicije, nego o matematičkoj teoriji o kojoj bi mogli postići preklapajući konsenzus bez obzira na društveno zadane okvire. Za izvornost odluke o načelima pravednosti važan je društveni okvir. Za izvornost odluke o matematičkoj teoriji društveni okvir nije važan. Za izvornost odluke o načelima pravednosti, kao i za izvornost odluke o matematičkoj teoriji, nevažno je znanje o spolu, boji kože, o osobnom vlasništvu i znanje o pripadnosti nekom društvenom sloju sudionika rasprave. To ni moralnu ni matematičku autentičnost ne čini ni monološkom niti neobjektivnom. Kantovska interpretacija svakako je moguća i u jednom i u drugom slučaju. Konsenzus o načelima pravednosti u izvornom položaju nikako nije mogao biti donesen iz razloga egoizma sudionika. Egoističke odluke promjenjivo su ovisne o

---

<sup>175</sup> Vidi podpoglavlje 2.3. ove rasprave.

zadanim društvenim okolnostima.<sup>176</sup> Osjećaj za pravednost nepromjenjivo je neovisan o bilo kojim društvenim okolnostima. Egoizam ne može zamijeniti osjećaj za pravednost, budući egoizam ne može ponuditi nepromjenjivo nepristran standard odlučivanja. To inačice misaonih pokusa koje određuju različitost društvenih okolnosti uvjerljivo pokazuju. Stoga Rawls nije imao potrebe posebno isticati ni obilježje egoističnosti niti obilježje altruističnosti sudionika rasprave u izvornom položaju. U Rawlsovom određenju društvenih okolnosti uvjetovanih demokratskim parlamentarnim okvirom i nejednakošću u vlasništvima, drugo načelo pravednosti uvjerljivo opovrgava da bi prvo načelo pravednosti moglo biti samo deklarativan, a ne i realan društveni odnos. Budući se politički liberalizam obraća građanima kao osobama sposobnima za racionalnu prosudbu o pravednosti kao nepristranosti, pojam društvene razboritosti nikako ne može biti nejasan. Razboritost je uporabljena u značenju valjanosti političkih i moralnih stanovišta. To nikako ne isključuje refleksije sa stanovišta prosvijetljene tolerancije. Do instrumentalne granice pravnog sustava koji isključuje oblike samovolje, ali ne i oblike razložno i razborito objašnjene osobne kreativne inicijative. Pravni instrument prilagođava se ovoj kreativnosti. A ne obratno. Utemeljen i uvijek vođen osjećajem za pravednost i drugim „političkim“ vrlinama. Zbog nesavršenosti svih ljudskih političkih procedura, politički liberalizam u pogledu političke pravednosti ne može niti treba unaprijed do kraja odrediti njezin supstancijalan sadržaj. Uvijek ovisimo o svojim supstancijalnim sudovima o pravednosti. To ne poništava autonomiju političkog liberalizma. Sada u usporednici navedenih Habermasovih i Rawlsovih stanovišta možemo ukazati na razlike koje su dovele do Habermasovih prigovora. S jedne strane: Habermas uznastoji na formalnoj proceduri demokratske rasprave očišćenoj od svih supstancijalnih elemenata različitih filozofskih stanovišta. Stanovišta uklopljenih u različite obuhvatne doktrine postojeće u suvremenim demokratskim društvima. Mogućnost kritičkog društvenog djelovanja Habermas pronalazi u komunikativnoj jezičnoj strukturi kulture i radikalizaciji pitanja o pravnom ustrojstvu društva. Radikalizacija pitanja o pravnoj strukturi društva nadilazi postojeću jezičnu strukturu društva te nas uvodi u novu jezičnu strukturu. Time je na formalan proceduralan dijalektički način osiguran spoznajni napredak u društvu. S druge strane: Rawls uznastoji na autonomiji političkog liberalizma koji je neovisan o supstancijalnim elementima različitih filozofskih stanovišta uklopljenih u različite obuhvatne doktrine postojeće u suvremenim demokratskim društvima. Mogućnost kritičkog društvenog djelovanja Rawls pronalazi u osloncu na osjećaj za pravednost i racionalnost. Osjećaj za

---

<sup>176</sup> Vidi podpoglavlje 3.1. ove rasprave.

pravednost i racionalnost rezultiraju slaganjem o razboritom društvenom djelovanju. Time je na autonoman politički način analitički kritički osiguran spoznajni napredak u društvu. No niti Habermas može nedvojbeno očistiti proceduru demokratske rasprave u svojoj teoriji komunikacijskog djelovanja od supstancijalnih elemenata Hegelove filozofije, niti Rawls u svojoj teoriji o pravednosti može nedvojbeno političkom liberalizmu jamčiti autonomiju nezavisnu o supstancijalnih elemenata Kantove filozofije. Ono što je dovelo do Habermasovih prigovora teško da su međusobno različiti supstancijalni elementi koji u obje filozofije na različite teorijske načine svejedno vode do isticanja potrebe o slaganju o društvenim problemima u demokratskim uvjetima suvremenih društava. Međusobna razlika koja je dovela do Habermasovih prigovora njegovo je uznastojanje na isključivoj formalnosti procedure demokratske rasprave. Uznastojanje koje ne možemo pronaći u Rawlsovoj filozofiji: Procedure demokratske rasprave uvijek su pod utjecajem supstancijalnih sudova. Slijedili su Habermasovi prigovori.

Otkud onda Rawlsovo uznastojanje na autonomiji političkog liberalizma nezavisnog o supstancijalnim elementima filozofskih stanovišta? Kada je očividno, i to Rawls ničim ne negira, da je osjećaj za pravednost zasigurno supstancijalno temeljni element njegove filozofije, element za koji postoji kantovska interpretacija? Politički liberalizam zasigurno nije autonoman u odnosu i na ovaj supstancijalan filozofski element. Upravo suprotno! Ovaj element u političkom liberalizmu pojmovni je temelj, a njegova definicija izriječka njegove etičke kategorijalnosti. Obraćanje građanima u političkom liberalizmu bilo bi inače sasvim nejasno. Građanima bi bez mogućnosti zajedničkog supstancijalnog poimanja definicije pravednosti kao nepristranosti bile oduzete sposobnosti koje sadržava javni um. Značenje pojma razboritosti tada bi doista postalo nejasno. U kom smislu je onda u političkom liberalizmu osjećaj za pravednost Rawls mogao označiti kao „političku“ vrlinu? Rawls se je očividno čuvao od toga da ponovno dođe pod udar Cohenova prigovora. Teorija o pravednosti morala je biti praktički primijenjena na samu sebe. Iz nezaobilaznog razloga nepristranosti u odnosu na druge i drugačije društvene doktrine. No time osjećaj za pravednost nije izdvojen iz refleksije o moralnosti, nego je političkim obraćanjem slobodnoj prosudbi građana ostavljeno slaganje ili neslaganje s ovom refleksijom. Drugačije rečeno; slobodnoj kritičkoj prosudbi građana ostavljeno je mogu li oni razmatranja argumenata u prilog poimanju pravednosti kao nepristranosti uklopiti u svoje obuhvatne doktrine. Nalaze li ili ne društveno razborito opravdanim slaganje s rezultatima ovih razmatranja. Postoji li dakle mogućnost javnog slaganja s temeljnim načelima koja nudi ova teorija o pravednosti. Ovakvo javno političko obraćanje zasigurno je autonomno u odnosu na međusobno različite

obuhvatne doktrine kojima ti građani možda pripadaju. Rawls se je naime čuvao od Cohenova prigovora kako svoju obuhvatnu doktrinu sasvim neliberalistički pokušava nametnuti kao najrazboritiju političku doktrinu. Autonomnost vlastite doktrine zahtijevala je od Rawlsa jamstvo autonomnosti drugih i drugačijih doktrina. No time nije isključena mogućnost slaganja s idejom o pravednosti kao nepristranosti, kao i s njezinim temeljnim teorijskim posljedicama. Samo dakle u ovom smislu mogao je Rawls osjećaj za pravednost označiti kao političku vrlinu. Moralnu praktičku vrlinu koja se politički ne odnosi samo na one građane koji su možda pristali na Rawlsovo cjelovito doktrinarno razmatranje pravednosti. Time je djelomice odgovoreno na prethodno postavljeno i još neodgovoreno pitanje. Nadam se u dovoljnoj mjeri barem u odnosu na moralni aspekt Rawlsove filozofije.<sup>177</sup>

#### 4.4. *Pregled raspona kritika Rawlsove filozofije*

Od objavljivanja *Teorije pravednosti* (1971) Rawlsova filozofija izaziva doista veliku intelektualnu pažnju u različito orijentiranim stručnim krugovima širom svijeta. Interes za njegovu filozofiju rezultira i velikim brojem kritičkih osvrtâ. U doista širokom spektru stručnih interesa. U ovom smislu njegova filozofija neprijeporno jest utjecajna suvremena filozofija. Do sada je objavljeno više od 2500 naslova koji se ili u cijelosti bave ovom filozofijom, ili su u njima Rawlsova stanovišta kritički navođena u značajnoj mjeri. U ovom radu možemo samo okvirno navesti glavna usmjerenja i raspone kritika Rawlsove filozofije. Istaknuvši pri tom one kritike čija je argumentacija u značajnoj mjeri usredotočena na moralni aspekt ove filozofije. Kritička argumentacija kreće se u rasponu od:

- ( I ) Cjelovitog podržavanja i izvođenja dodatne argumentacije.
- ( II ) Djelomičnog podržavanja i zamjene nekih njezinih dijelova.
- ( III ) Cjelovitog odbacivanja i izvođenja protuargumentacije.

Podrška Rawlsovoj filozofiji kreće se u rasponu od njezinog potpunog prihvatanja do njezinog samo djelomičnog kritičkog prihvatanja. Djelomično kritičko prihvatanje Rawlsove filozofije kreće se u rasponu od usvajanja njegovih temeljnih stanovišta do prihvatanja samo problematskog značaja Rawlsovih temeljnih stanovišta. Stanovišta koja, prema mišljenjima različitih autora, treba ili preciznije iskazati, ili ih zamijeniti njihovim vlastitim stanovištima. Kritička odbacivanja Rawlsove filozofije kreću se u rasponu od pronalaženja paradoksalnosti

---

<sup>177</sup> Vidi pitanje br. 17

i nekonzistentnosti u njegovoj filozofiji, utopijske naravi njegovog teorijskog prijedloga, pragmatične naravi njegovog teorijskog pristupa, pogrešnosti njegovog poimanja društveno poželjnog okvira, utilitarističke naravi njegove filozofije, socijalističke naravi njegove filozofije, neutemeljenosti njegovog poziva na inteligibilan osjećaj za pravednost, apovijesnosti njegovog metodološkog pristupa, itd. Sve do pronalaženja njegovog neopravdanog zanemarivanja različitih tradicija i kulturnih obilježja društvenih zajednica. Kritička odbacivanja Rawlsove filozofije moguće je podijeliti na dva međusobno suprotstavljena usmjerenja. Prvo usmjerenje možemo okvirno nazvati suvremenom utilitarističkom kritikom, a drugo suprotno usmjerenje okvirno možemo nazvati suvremenom ne-utilitarističkom kritikom. Prvo usmjerenje poklapa se poglavito s neoliberalističkim teorijskim usmjerenjima, dok se drugo usmjerenje jednim dijelom poklapa s komuntarističkim teorijskim usmjerenjima.

(I) Dio osvrta koji izražavaju prihvaćanje Rawlsove filozofije ističu teorijski značaj etičke jezgre Rawlsove konstrukcije društvenog ugovora pri pokušaju razrješenja dviju glavnih međusobno suprotstavljenih doktrinarnih usmjerenja. Pokušaj razrješenja iz njegove perspektive reflektivnog moralnog ekvilibrija. Apple (1980), raspravljajući o ulozi etike u „strukтури mogućnosti“ u društvu, ističe važnost etičkog diskursa kao način na koji je moguće dovesti oponente u moralno neodrživu situaciju. Kao primjer u suvremenoj etičkoj misli ističe *Teoriju pravednosti* kao način na koji je moguće s etičkog stanovišta pomoći pri organizaciji stabilne sheme društvene suradnje.<sup>178</sup> Boyd (1979) navodi Rawlsov izvorni položaj kao način na koji možemo doći do moralnih načela u smislu temeljne kognitivne perspektive omogućene razmatranjem moralnosti kao racionalnog teorijskog napora.<sup>179</sup> Blocker (1980) određuje Rawlsovu filozofiju kao rezultat njegovog nastojanja za razrješenjem „šizme“ između libertijanističke desnice i egalitarističke ljevice. Ističe njegovo nastojanje za pomirenjem slobode i nepristrane jednakosti preko argumenata koji mogu biti prihvaćeni i od strane utilitarista i pravnih pozitivista, a u odnosu na ideju društvenog ugovora. Ova nastojanja, kaže Blocker, otvorila su prostor za kritiku Rawlsove filozofije iz svih teorijskih smjerova.<sup>180</sup> O'Neil (1979) brani Rawlsovu teoriju od zamjerki za subjektivizam i relativizam. Zamjerki poduzetih od strane R. M. Harea i P. Singera. Ističe kako Rawlsova teorija reflektivnog ekvilibrija, uz pomoć moralne intuicije, na kojoj je utemeljena pravednost kao

---

<sup>178</sup> Vidi u: G. N. Apple *Talking Ethics: The uses of Moral Rhetoric and the Function of Ethical Principles*, Social problems, (27/1980) Society for the Study of Social Problems 1980.

<sup>179</sup> Vidi u: R. D. Boyd *The Interpretation of Principled Morality*, (8/1979) Journal of Moral Education 1979.

<sup>180</sup> Gene H. Blocker and Elizabeth H. Smith(ur.) *Editor's Introduction u: John Rawl's Theory of Social Justice: An Introduction*, Ohio University Press, Athens 1980., str. xiii-xxiii.

nepristranost, omogućuje uspješnu obranu od zamjerki prema kojima je njegovo poimanje pravednosti proizvoljno. Moralna intuicija omogućuje racionalno slaganje koje jamči objektivnost i općenitost.<sup>181</sup> Saphire je (1978) uspostavio svezu između problema društvenog statusa osoba s dužničkim obvezama i Rawlsove filozofije. Odredio je proces podmirivanja dugova kao proces koji treba biti uklobljen u pravednost kao nepristranost, a u svrhu očuvanja samopoštovanja osoba. Istaknuo je društveni značaj Rawlsovog poimanja prema kojem ni supstancijalne niti proceduralne vrijednosti, uzete izolirano zasebno, ne mogu proizvesti osjećaj nepristranosti. Samo uzete zajedno, ove vrijednosti mogu postići javni zajednički osjećaj autonomije, integriteta i samopoštovanja.<sup>182</sup> Aldeman (1973) se je oslonila na Rawlsovo poimanje pravednosti kao nepristranosti u raspravi o vrijednosnim orijentacijama ekonomskog rasta i društvene jednakosti. Istaknula je značaj Rawlsovog načela razlike u odnosu na osobe u najnepovoljnijem društvenom položaju.<sup>183</sup> Upozorila je na problem društvenog položaja osobe u okolnostima ekonomske nestabilnosti uzrokovane anomijom (ispiranjem društvenih standarda i vrijednosti), Istaknula je važnost personalističkih elemenata u suvremenoj filozofiji društva. Aldeman je (2002) upozorenje na moguće odsudnu važnost poimanja odnosa osobe i društva ponovila i u raspravi o suvremenim procesima globalizacije:

*„Postoji nova, različita vrsta anomalije povezana s nestankom društvenih vrijednosti, društvenog života i društvenih tradicija. Izrasla iz globalizacije proizvodnje, potrošnje i bezlične komunikacije. Globalizacija kapitala proizvodi nikome odgovorne tvrtke i nikome odgovoran kapital, te uzrokuje bitan rast osobne ekonomske nesigurnosti i njezinu generalizaciju do razine nesigurnosti koja je nekada kao izvjesnost bila uobičajena pri osiguranju zaposlenja i osiguranju ekonomskog statusa. Tehnologija komunikacijske revolucije je na snazi, ali institucije, vrijednosti i obveze obuhvaćene i proizvedene globalizacijom tek trebaju biti iskovanе. Hoće li se čovječanstvo uzdići do izazova?“*<sup>184</sup>

Rogers je (1974) istaknuo *Teoriju pravednosti* kao glavni suvremeni filozofski izvornik usmjeren protiv utilitarizma i pravnog pozitivizma. Istaknuo je posebno suvremeni značaj oživljenja ideje društvenog ugovora i supstancijalne ideje društvene etike. Rawlsovo pravilo

<sup>181</sup> R. A. O'Neil *On Rawl's Justification Procedure Philosophy*, Research Arhives online, (09.04. 2016.)

<sup>182</sup> R B..Saphire *Specifying Due Process Values: Toward a More Responsive Approach to Procedural Protection*, University of Pennsylvania Law Review, (1/1979), Philadelphia 1979, str. 111-192.

<sup>183</sup> Vidi u: Irma Adelman and Cynthia Taft Morris, *Economic Growth and Social Equity in Developing Countries*, Stanford University Press, Stanford 1973.

<sup>184</sup> Irma Aldeman *The Genesis of the Current Global Economic System*, u: Amnon Levy-Livernore (ur.) *Handbook on the Globalization of the World Economy*, E. Elgar Publishing INC, Northampton 2002, str. 80.

maksimina odredio je kao pravilo koje uspješno sprječava osobe u izvornom položaju od izvođenja zaključaka koji su dopušteni u utilitarističkoj teoriji. Usuprot uobičajenim utilitarističkim moralnim prosudbama. Odbacio je H. L. A. Hartov kriticism o mogućoj trgovini između slobode i drugih društvenih dobara, te sumnju R. M. Dworkina kako je u *Teoriji pravednosti* prioritet slobode zahtijevan samo *a priori*. Izlučio je analogijske argumente koji potvrđuju suglasnost između Rawlsove teorije i konstitutivne povijesti Sjedinjenih Američkih Država. *Teoriju pravednosti* odredio je kao najbolju suvremenu aproksimaciju američkog pravnog sustava i njegovu izvrsnu etičku obranu.<sup>185</sup> Bredemeier je (1973) istaknuo značaj Rawlsove teorije kao ono što je otvorilo novu perspektivu znanstvenim sociološkim istraživanjima. Rawlsov izvorni položaj je podsjetnik sociolozima na važnost uključenja moralnog aspekta u metodologiju socioloških istraživanja. Poimanje pravednosti kvalitativno je važan i sociološki itekako relevantan čimbenik. Na primjer; pri istraživanjima o tome kako rad i radni napor utječu na vrijednosna društvena određenja o cijeni rada. Poimanje pravednosti kao nepristranosti svakako može biti jedan od orijentira pri pojašnjavanju moralnosti načina raspodjele društvenog viška vrijednosti.<sup>186</sup> Na važnost Rawlsove refleksije o moralnosti za sociološka znanstvena istraživanja Bredemeier je upozorio i u kontekstu razmatranja primjene kvantitativnih metoda u ovim istraživanjima. Posebno u odnosu na nemogućnost kvantitativno općenitog zahvaćanja i iskazivanja pravila ili procedura koje bi logički neproturječno definirale optimum društvenog dobra sa stanovišta osobnih vrjednovanja. Nemogućnost neproturječnog određenja kako to npr. slijedi iz dokaza „teorema nemogućnosti“ K. Arrowa: „Kenneth Arrow je 1972 dobio Nobelovu nagradu djelomice zbog svoga dokaza iz 1951 (u *Social Choice and Individual Values*) kako problem u svojim glavnim inačicama ne može biti riješen bez logičke proturječnosti u odnosu na nekoliko umjerenih i gotovo općenito prihvaćenih uvjeta. Pokazao je da je nemoguće konstruirati pravilo ili proceduru za definiciju optimuma društvenog dobra iz promatranja pojedinačnih vrijednosnih određenja (preferences) kada su dana određena razumna ograničenja u odnosu na takvo pravilo. Na primjer; a da to jednostavno ne bi moglo biti diktatorsko vrijednosno određenje, te da rangirani red društveno poželjnog stanja koje ovo određenje proizvodi (generates) može biti tranzitivno.“<sup>187</sup> Paretova teza (Pareto efikasnost) prema kojoj nije moguće odlučiti je li društveni sustav bolji ili gori: Ako nečije osobno dobro

---

<sup>185</sup> H. J. Rogers *Review of A Theory of Justice, by John Rawls*, Ohio State Law Journal, (35/1974), The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1974, str. 78-91.

<sup>186</sup> Harry C. Bredemeier *On the Complementarity of 'Partisan' and 'Objective' Research*, American Behavioral Scientist, (17/1973), Sage Publications, New York 1973, str. 125-143.

<sup>187</sup> Harry C. Bredemeier *Review of A Theory of Justice, Society*, Springer, Heidelberg 1973, str. 76.

(te time i zadovoljstvo) povećamo za pet i izazovemo umanjeње nečijeg drugog osobnog dobra (te time i zadovoljstva) za dva, u kombinaciji s „teorem nemogućnosti“ K. Arrowa, čini mogućnost neproturječne odluke o društvenom boljitku još neizvjesnijom. No „teorem nemogućnosti“ zaslužan je za mnogo toga više: Dokazao je i opasnost od donošenja odluke u kojoj prevladavaju diktatorska vrijednosna određenja uz pomoć sasvim demokratski zamišljenih procedura kolektivnog odlučivanja.<sup>188</sup> Na ovu opasnost upozorio je Arrow i u svom govoru prigodom dodjele mu Nobelove nagrade: „...većina ljudi podcjenjuje

<sup>188</sup> „Teorem nemogućnosti“ odgovara na temeljna pitanja o društvenim alternativama u teoriji kolektivnog odlučivanja. Alternativno kolektivno odlučivanje može biti npr. o političkim doktrinama, ekonomskim projektima, kulturnim projektima, znanstvenim projektima, kandidatima na izborima, raspodjeli društvenih prihoda, vrijednosnim određenjima rada, obrazovnoj politici, zdravstvenoj politici, itd. Neki ljudi koji su dobro informirani o odnosnim područjima ponaosob, upoznat će javnost o svojim osobnim preferencijama u odnosu na moguće društvene alternative. Temeljno pitanje glasi: Može li se iz osobnih preferencija izvesti kolektivna procedura odlučivanja koja neproturječno uređuje društvene alternative od boljih do gorih? „Teorem nemogućnosti“ odgovara negativno na ovo pitanje. Iz sljedećih razloga:

Neka su A, B, C, D i E sudovi koji opisuju alternative iz bilo kojeg područja društvenog odlučivanja. Neka simbol ' $>$ ' kvantitativno određuje stupanj preferencije. Tako da npr. " $A > B$ " znači: osoba x daje prednost A u odnosu na B. Neka se kolektiv sastoji od npr. sedam osoba koje odlučuju o pet ponuđenih im alternativa. U sljedećim slijedovima preferencijskih kombinacija:

1/7  $A > C > B > D > E$   
 2/7  $A > D > C > E > B$   
 1/7  $B > C > D > A > E$   
 1/7  $B > D > C > A > E$   
 1/7  $C > B > D > A > E$   
 1/7  $E > B > D > C > A$

Prva od sedam osoba ponuđene alternative preferira slijedom:  $A > C > B > D > E$ . Za ovu osobu najbolja je opcija A, nešto joj je lošija opcija C, još lošija joj je opcija B, još lošija joj je opcija D, a najlošija joj je opcija E. Sljedeće dvije osobe preferiraju slijed:  $A > D > C > E > B$ , itd. Zadnja osoba preferira slijed:  $E > B > D > C > A$ . U odnosu na ovako određene osobne preferencije postavljena su sljedeća pitanja: a) Koju bi opciju kolektiv trebao usvojiti kao najbolju? b) Koja je procedura kolektivnog odlučivanja najbolja u smislu da će rezultat njezine primjene biti takav da će u najvećoj mjeri izraziti utjecaj postojećih osobnih preferencija? c) Koja od procedura kolektivnog odlučivanja je najdemokratskija u smislu najvišeg uzimanja u obzir postojećih osobnih preferencija? Ako se kolektiv odluči na proceduru većinskog sustava donošenja odluka, onda je opcija A najbolja opcija. Naime, opciju A drže najboljom tri osobe, što je relativna većina u odnosu na to da dvije osobe opciju B drže najboljom, po jedna osoba drži opcije C i E najboljima, a nijedna osoba ne drži opciju D najboljom. Ako se kolektiv odluči za proceduru eliminacijskog sustava donošenja odluka, onda je opcija B najbolja opcija. Naime, u prvom krugu će biti eliminirane opcije C, D i E. U drugom krugu će tri osobe izabrati opciju A, ali će preostale četiri osobe izabrati opciju B. Ako se kolektiv odluči za proceduru bodovnog sustava donošenja odluka, onda je opcija C najbolja opcija. Naime, u sustavu u kojem prva opcija dobiva 4 boda, druga opcija 3 boda, treća 2 boda, četvrta 1 bod, a peta 0 bodova, najviše će bodova skupiti C opcija. Ako se kolektiv odluči za proceduru duelskog sustava, onda je opcija D najbolja opcija. Naime, kada se najprije ogledaju opcije A i B, onda je pobjednik opcija B, budući će za opciju A glasovati 3 osobe, a za opciju B glasovat će 4 osobe. Kada se ogledaju opcije B i C, onda je pobjednik opcija C, budući će za opciju B glasovati 3 osobe, a za opciju C glasovat će 4 osobe. Kada se ogledaju opcije C i D, onda je pobjednik D opcija, budući će za opciju C glasovati 3 osobe, a za opciju D glasovat će 4 osobe. U duelu između opcije D i opcije E za opciju D glasovat će 6 osoba, a za opciju E glasovat će samo 1 osoba. Ako se kolektiv odluči za proceduru u kojoj se ističe preferencija jedne istaknute osobe, onda je opcija E najbolja opcija. Ako se kolektiv ne može složiti oko prethodnih procedura zbog različitosti njihovih rezultata, može glasovanjem izabrati „neutralan“ preferencijski slijed osobe koja jedina preferira opciju E. Ta osoba može biti diktator. Ukratko; uz pomoć demokratskih procedura kolektivnog odlučivanja iz istih osobnih preferencija moguće je izvesti različite kolektivne odluke, a ostaje nejasno koja od tih odluka najbolje izražava te iste osobne preferencije.



*nesigurnost svijeta. Velika zla proizašla su iz te vjere u sigurnost koja se pojavljuje kao vjera u povijesnu nužnost, u velebne diplomatske sheme i ekstremnu ekonomsku politiku.*“ Rawlsova načela pravednosti svakako nije moguće, kaže Bredemeier, svrstati među procedure kolektivnog odlučivanja. Stoga se one i ne razmatraju u kvantitativnim pristupima socioloških istraživanja, tj. u okvirima teorije kolektivnog odlučivanja. To međutim ne znači da je njihovo ispuštanje iz ovih istraživanja metodološki i opravdano. Rawlsova načela pravednosti djeluju kao meta-pravila: Mjerila prema kojima treba procjenjivati postojeće institucionalne procedure. Štoviše, ako su načela pravednosti, posredstvom društvenih propisa, ugrađena u pozadinske institucije, onda ona sprječavaju mogućnost da prevladaju diktatorska vrijednosna određenja. Posredstvom ovih meta-pravila uspostavljena je barem mogućnost slaganja oko moralnih društvenih normi. Rawls je svakako u pravu kada je ustvrdio da ni jedna društvena procedura u realnosti teško da je primjer za savršenu proceduralnu pravednost, ali je isto tako u pravu kada je ustvrdio da je pravednost onoliko prva vrlina društvenih institucija, koliko je to istinitost u sustavima mišljenja. U pravu je kada je ustvrdio da su istinitost i pravednost kao prve vrijednosti ljudskih aktivnosti stoga nezaobilazne. Uslijedilo je Bredemeierovo određenje znanstvene sociologijske perspektive:

*„Postoji uvjerljiva racionalnost za izdvajanje društvene znanosti od drugih znanosti uz pomoć (među drugim razlozima) uznastojanja na nužnosti da se društvena znanost bavi 'pravednošću' kao osobitošću objekata društvenog znanstvenog istraživanja. Pravednost nije relevantna za membrane, atome ili objekte slične prirode, ali je 'prva vrijednost' društvenih institucija. Za sociologe je odbacivanje varijabli pravednosti, kaže Rawls, isto što i odbacivanje varijable istinitosti. Obje vrijednosti uzete zajedno uzrokuju ispravnu težnju društvene znanosti.*“<sup>189</sup>

Pazner je (1977) argumentirao usuprot Nozickovom mišljenju kako iz Rawlsovog prvobitnog položaja ne slijede njegova temeljna načela. Prvobitni položaj određuje nepristrane početne uvjete koji mogu biti interpretirani tako da definiraju načelo potreba što može biti predmet istraživanja suvremene teorije ugovora. To je moguće bez obzira jesmo li usvojili Rawlsovu ili Nozickovu ugovornu shemu. Rawlsovo načelo maksimina konzistentno je s poimanjem

---

<sup>189</sup> Prijevod moj. Usporedi original: „One thing you then have is a persuasive rationale for distinguishing social science from other sciences by (among other ways) insisting on the necessity for social science to be concerned with 'justice' as a distinct feature of the objects of social science inquiry. Justice is not relevant to membranes, atoms or need dispositions, but it is 'the first virtue' of social institutions. For social scientists to ignore the variables of justice, Rawls implying, is as derelict as to ignore the variable of truth. Both virtues infect the proper pursuit of social science.“ *ibid.*, str. 77.

ekonomske pravednosti podržane metodom izloženom u prvobitnom položaju.<sup>190</sup> Clark je (1973) usporedio Rawlsovu i kršćansku etiku te je ustanovio da je Rawlsovo poimanje moralnog dobra u skladu s kršćanskim etičkim naučavanjem. Posebno u smislu određenja slobode i ljudskog dostojanstva kao prvih društvenih vrijednosti. Rawlsovo zaustavljanje na određenju životnih planova kao racionalnih težnji ljudskih bića, ispustilo je ljubav kao temeljnu motivaciju koja može bitno utjecati na društvo. Kršćanski etičari Rawlsovom osjećaju za pravednost mogu dodati samožrtvujuću ljubav kao etički motiv koji može snažno pomoći najpotrebnijima.<sup>191</sup> Duignan je (2013) istaknuo Rawlsovu kritiku društvenih oblika organiziranosti proteklog stoljeća s obzirom na pojam pravednosti:

*„U Rawlsovim očima, sovjetski stil komunizma je nepravedan budući je nespojiv s većinom temeljnih sloboda i stoga što ne omogućuje svima nepristrane i jednake mogućnosti pristupa službama i položajima. Čisti laissez-faire kapitalizam je nepravedan budući tendira ka nepravednoj raspodjeli dobara i prihoda (koncentriranih u rukama nekolicine). Zbog nedostatka nužnih uvjeta, time učinkovito sprječava mnoge (ako ne i većinu) građana da nepristrano mogu pristupiti službama i položajima. U pravednom društvu, prema Rawlsu, trebala bi postojati 'ispravno-postavljena demokracija' u kojoj je vlasništvo u smislu rezultata proizvodnje, široko raspodijeljeno. Posebno na one koji su u najnepovoljnijem položaju, tako da bi u dovoljnoj mjeri mogli biti ekonomski nezavisni.“*<sup>192</sup>

(II) Dio osvrta koji izražavaju samo djelomično prihvaćanje Rawlsove filozofije kreću se u rasponu od slaganja s njegovim poimanjem društvene procedure, ili s njegovom shemom konstrukcije društvenog ugovora, ili s socijalno osjetljivim načelom razlike, ili s njegovim maksiminom, ili s idejom javnog uma, ili s poimanjem reflektivnog moralnog ekvilibrija, ili s prigovorom savjesti, te sve do slaganja s njegovim prevladavanjem oblika egoizma. Ostatak Rawlsove filozofije u ovim međusobno različitim i djelomičnim prihvaćanjima, uglavnom je izložen više manje oštroj kritici. Kritici koja je u različitim kombinacijama višestruko uzrokovana razlikama u teorijskim stanovištima. Te zatim posljedično i isticanjem nejasnosti i nedovoljnosti Rawlsovih stanovišta, te potom pokušajima zamjene kritiziranih dijelova Rawlsove filozofije u većoj ili manjoj mjeri originalnim teorijskim prijedlozima različitih autora. Ackermann je (1971) argumentirao u prilog tezi da se redistribucija dobara osobama u

<sup>190</sup> Elisha A. Pazner *Entitlement Principles and the Original Position: A Rawlsian Interpretation of Nozick's Approach to Distributive Justice*, Arizona Law Review (19/1977), University of Arizona, Tucson 1977, str. 169-179.

<sup>191</sup> Henry B. Clark *Justice as Fairness and Christian Ethics*, Soundings, (56/1973), Pen State University Press, Philadelphia 1973, str. 359-369.

<sup>192</sup> Brian Duignan, u: *Encyclopaedia Britannica* (20. 04. 2016.)

najnepovoljnijem društvenom položaju može u načelu opravdati i to upravo osloncem na moralni temelj koji pruža poimanje pravednosti kao nepristranosti. Rawlsova teorijska misao dobra je teorijska osnova za aktivan redistribucijski program. Ackerman je (1974) naveo Rawlsovu teoriju kao onu koja treba biti uvrštena u obrazovni program, budući je Rawls zasnovao teoriju pravednosti na socijalno osjetljivoj filozofiji društva. S ciljem ostvarenja stabilne ekonomije blagostanja, zakonodavno pomirivši liberalizam s društvenom međuovisnošću, a uz pomoć zahtjeva za društvenom pravednošću. No (1977) Ackerman je uputio i prve kritike Rawlsovoj filozofiji. Usporedio je utilitarističke i kantovske pristupe suvremenoj filozofiji prava te je ustvrdio da se Rawls bavio obuhvatnom raspodjelom imovinskih prava na kojoj počiva osnova za opsežnu pravnu analizu, no pri tom u cijelosti nije izveo ni jedan kvantitativan uzorak društvenih rezultata raspodjele. Rawls je započeo s definicijom ispravne administrativne procedure odlučivanja, no ograničio ju je samo na osnovnu institucijsku strukturu. Time načelo razlike nije primijenio npr. na problem materijalne nadoknade. Također, nije razvidno u cijelosti obuhvatio teorijski predložak za važne dijelove prakse sudbene vlasti. Nije npr. razvidno kako se sudac prema Rawlsovoj teoriji može nositi s posebnim slučajevima nepravednih postupaka. Nesiguran je odgovor na pitanje je li Rawlsova teorija fatalno manjkava, ili se može uspješno nositi s mnoštvom kritika. Uslijedila je (1980) Ackermanova oštra kritika Rawlsove filozofije i prijedlog za zamjenom ove teorije njegovim vlastitim teorijskim prijedlogom. Najprije je ustanovio da je Rawlsov prvobitni položaj proizvoljan, njegov reflektivni moralni ekvilibrij samo nesiguran modificirani oblik intuicionizma, te da njegova konstrukcija društvenog ugovora nije odgovarajuća osnova za uspostavu liberalne države. Ustvrdio je da rolsovski ugovaratelji moraju birati između većinske vlasti i osobnih prava, te da postoji mogućnost da izaberu najgori podskup prava koji odgovara najgorima, a koji onda beznadno vodi do napuštanja maksimima u ime liberalizma. Mitski prvobitni položaj treba biti zamijenjen raspravama i slaganjima realnih sudionika na neautoritaran i fleksibilan način. Ovu zamjenu Ackerman vidi u svojoj ideji dijaloškog liberalizma koji nije ograničen rolsovskim leksičkim poretom načela, niti je prisiljen na degradirajuću hijerarhiju u kojoj zahtjevi najgorih dolaze najprije.<sup>193</sup> Strasnick je (1976) poduzeo analizu Rawlsovog misaonog pokusa. Cilj analize bio je odgovor na pitanje: Slijede li iz prvobitnog položaja načela pravednosti? Njegova analiza je pokazala

---

<sup>193</sup> Bruce A. Ackerman *Regulating Slum Housing Markets on Behalf of the Poor: Of Housing Codes, Housing Subsidies and Income Redistribution Policy*, Yale Law Journal, (80/1971), New Haven 1971, str. 1093-1197. Bruce A. Ackerman *Law and the Modern Mind*, Daedalus, (103/1974), MIT Press, Massachusetts 1974, str. 119-130.

da iz uvjeta prvobitnog položaja doista slijede načela pravednosti. Kada se prihvate uvjeti prvobitnog položaja kao pretpostavka za proceduru prepoznavanja pravednosti, slijedi prvo načelo pravednosti kao njegova neposredna logička posljedica. Slijedi također i drugo načelo pravednosti. Drugo načelo pravednosti, naime, logički prenosi početni uvjet jednakosti iz prvobitnog položaja, te je nužan uvjet zadovoljenja prvog načela pravednosti. Uslijedila je (1977) Strasnickova tvrdnja kako je Rawlsova uporaba načelâ pravednosti ispravan način za obesnaženje najgore posljedice Arrovljeva paradoksa: za uspješno odbijanje prevladavanja preferencija jedne ili nekolicine utjecajnih osoba u odnosu na preferencije mnoštva svih ostalih osoba. Rawlsovo drugo načelo pravednosti kao načelo razlike osigurava zadovoljenje prvog načela pravednosti po prenesenom uvjetu jednakosti, a prvo načelo pravednosti odbija egoistične i nedemokratske preferencijske sheme. Stoga je načelo razlike razrješenje diktatorske posljedice prepoznate preko Arrovljeva „teorema nemogućnosti“. Ovo razrješenje zahtijevalo je moralnu razinu logičkog prenošenja u demokratske procedure kolektivnog odlučivanja. Uslijedila je (1979) Strasnickova kritika R. P. Wolffova razumijevanja Rawlsove filozofije. Wolffova pogreška sastoji se u tome, ustvrdio je Strasnick, što je Wolff propustio razlikovati Rawlsovo izvođenje (derivaciju) načelâ pravednosti od uporabe (aplikacije) načelâ pravednosti. Rawlsov model simetričnog prenošenja pogodbene igre (*move-symmetric bargaining game*) je procedura s ciljem primjene moralnih načela na problem pravednosti. Wolff je propustio istaknuti da je liberalna misao do objavljivanja *Teorije pravednosti* bila zaokupljena problemom nepravednosti u društvu, te je propustio istaknuti da je *Teorija pravednosti* zaokupljena problemom nepristranosti u osnovnim strukturama društva. Wolff nije razumio da razlozi koji vode do dva načela pravednosti (odjeljak 26, poglavlje III, T.P.) nisu rezultat pogodbe izazvane strahom, nego da veo neznanja prisiljava na nužnost maksimina kao racionalnog rješenje pod uvjetima nesigurnosti. Ovo racionalno rješenje zahtijeva pravednost kao nepristranost. Strasnick je izrazio svoje čuđenje nad tim da zbog toga što korporativni kapitalizam ne može prihvatiti rovlsovsko društvo, ta činjenica može biti iskorištena kao razlog kritike Rawlsove filozofije. S druge strane; samo poopćeni oblik Rawlsovog načela razlike mogao bi zadovoljiti interpersonalne usporedbe pri procedurama kolektivnog odlučivanja. Rawls je ovo poopćenje ponudio posredno, tj. posredstvom ugradbe načela razlike u osnovne strukture društva. Strasnick je sugerirao uspostavu aksiomatske teorije odlučivanja čiji bi red trebao omogućiti napuštanje *pro et contra* zasićene rasprave (*plethora*) o pretpostavljenim etičkim načelima. Predložio je konstrukciju aksiomatskog sustava koji bi odbio prihvaćanje moralnog skepticizma. Kontekstualno osjetljiv skup propisnih normi, ustvrdio je Strasnick, može generirati razrješenja problema u skupu po vrsti usporedivih, iako

međusobno različitih okolnosti. Jedan takav kontekst odnosi se na distributivnu pravednost. Kada je razvijen okvir za društveni razvoj, utilitaristička načela su do određenog stupnja naizgled relevantna. No rovlsovska shema je zapravo demokratski stabilizirajuće prikladna, onda kada je jednakost uspješno uvedena u temeljni dizajn institucija.<sup>194</sup> R. P. Wolff je već (1966) izrazio svoje neslaganje s Rawlsovim poimanjem pravednosti. Ustvrdio je da Rawlsova načela pravednosti realno nije moguće provesti u praksi, te da ova načela logički ne slijede iz prvobitnog položaja. Zaključio je da stoga „teorem“ koji Rawls izvodi u misaonom pokusu nije valjan. No (1973) je donekle ublažio svoju kritiku tvrdnjom kako je Rawlsova teorija racionalne zajednice najbolja od vremena Kanta, u smislu poimanja onog što bi to trebala biti moralna zajednica. Ustvrdio je kako svejedno vjeruje da Rawlsov trud oko izvođenja općih načela pravednosti, ugovorno u realnosti, ne može biti uspješan. Potom je (1976) odgovorio na Strasnickovu kritiku razlogâ njegovog odbijanja Rawlsove filozofije. Ustvrdio je da je Strasnick pogriješio preobličivši Ravlsov prvobitni položaj iz okolnosti pogodbene igre (*bargaining game*) u okolnost kolektivne odluke. Time je Strasnick propustio zamijetiti mogućnost izvođenja općih načela isključivo iz racionalnosti samo za sebe zainteresiranih sudionika u prvobitnom položaju. Svoje razumijevanje Rawlsove filozofije objavio je Wolff (1977) ustvrdivši kako je svako naredno stanje Rawlsove misli izazvano prethodnim kritikama, te je time ono postalo samo još kompleksnije i nejasnije. Prva pogreška Rawlsove misli je u tome što je razvio nepovijesna pristup društvenosti. Nije razlikovao društvenu spoznajnu metodu istraživanja od prirodoznanstvene spoznajne metode istraživanja. Druga pogreška sastoji se u promjeni statusa prvobitnog položaja. Pogodbena igra postala je subjekt formalne analize u težnji za postignućem općih načela. Treća pogreška sastoji se u Rawlsovom nekritičkom preuzimanju pretpostavki o liberalnoj političkoj ekonomiji. Ove pogreške odvele su Rawlsovu misao u gubitak supstantivnog sadržaja teorije kojeg je prvotno pretpostavio. No iste godine Wolff je kritizirao Nozickov napad na Rawlsovu teoriju

---

<sup>194</sup> Stephen Strasnick, *Preference, Priority and the Maximization of Social Welfare* (doktorski rad), Harvard University 1975.

Stephen Strasnick *Social Choice and the Derivation of Rawls's Difference Principle*, *The Journal of Philosophy*, (73/1976), New York 1976, str. 85-99.

Strasnick Stephen *The Problem of Social Choice: Arrow to Rawls*, *Philosophy and Public Affairs*, (5/1976), New York 1976, str. 241-273.

Stephen Strasnick *Ordinality and the Spirit of the Justified Dictator*, *Social Research*, (44/1977), New York 1977, str. 668-690.

Stephen Strasnick *Review of 'Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice' by Robert Paul Wolff*, *The Journal of Philosophy*, (76/1979), New York 1979, str. 496-510.

Stephen Strasnick *Extended Sympathy Comparisons and the Basis of Social Choice*, *Theory and Decision*, (10/1979), Heidelberg 1979, str. 311-328.

Stephen Strasnick *Moral Structures and Axiomatic Theory*, *ibid.*, str. 195-206.

društvenih prava. Ustvrdio je da je Nozick pri svom napadu zaboravio na kolektivnu ili društvenu osnovu prava u Lockeovoj teoriji. Osnovu koju je na ublažen način Rawls usvojio u svojoj teoriji.<sup>195</sup> Amdur je (1975) ustanovio da je Barryjeva recenzija Rawlsove teorije pažljiva, kritička i djelomice neprijateljska Rawlsu. Zaključio je da je Barry pogriješio pri analizi Rawlsovih argumenata u prilog načela razlike. Barry je promatrao dva temeljna načela pravednosti samo izdvojeno. Pogrešno je razumio Rawlsovu ideju njihove međusobno uvjetovane povezanosti. Napomenuo je da Rawls nigdje nije ustvrdio da su Sjedinjene Države društvo koje je približno pravedno društvo. Usuprot onom što je o ovom tobožnjem Rawlsovom stanovištu sugerirao Barry. Nije se složio ni s Barryjevom procjenom prema kojoj Rawlsova teorija dozvoljava obranu postojanja velikih i široko rasprostranjenih nejednakosti u materijalnim bogatstvima i političkim moćima u društvu. Razmatrajući realne perspektive stanovišta iskazanih u *Teoriji pravednosti*, Amdur je (1977) ustvrdio kako Rawlsova teorija ne zahtijeva egalitarnu konstitucionalnu demokraciju. Socijalistički kritičari *Teorije pravednosti* previdjeli su granice koje je Rawls postavio načelu razlike uz pomoć neprekoračivosti očuvanja osobne slobode i samopoštovanja osobe. No upozorio je i na to da načelo razlike može biti korišteno u svrhu opravdanja rata koji bi trebao donijeti pravedniju ekonomsku preraspodjelu u društvu. Amdur je (1979) upotrijebio Rawlsovu definiciju pravednosti kao nepristranosti u smisli potpore stanovištu o pravednoj nadoknadi u slučajevima pretrpljene štete. Nadoknada oštećenima u ovakvim slučajevima treba biti raspoređena na jednake dijelove. U odnosu na radikalno lijevu kritiku načina Rawlsovog pokušaja razrješenja problema jednakosti u društvu, Amdur je (1980) upozorio da ovi kritičari nisu u dovoljnoj mjeri uzeli u obzir političku narav Rawlsove postavke o jednakosti u odnosu na pretpostavljeni društveni okvir. Upozorio je i na Rawlsovo stanovište o granici toleriranja netolerantnih, koje je izraz Rawlsove doista liberalne pozicije.<sup>196</sup> Bok je (1978) svoju

---

<sup>195</sup> Robert Paul Wolff *A Refutation of Rawl's Theorem on Justice*, The Journal of Philosophy, (63/1966), New York 1966, str. 179-190.

Robert Paul Wolff *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Harper Torchbooks, New York 1973.

Robert Paul Wolff *On Strasnick's Derivation of Rawls's Difference Principle*, The Journal of Philosophy, (73/1976), New York 1976, str. 849-858.

Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press, Princeton 1977.

Robert Paul Wolff *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State*, Arizona Law Review, (19/1977), Tucson 1977, str. 7-30.

<sup>196</sup> Robert Amdur *The New Social Contract Theory: Rawls' Theory of Justice*, (doktorski rad), Harvard University 1975.

Robert Amdur *Review of 'The Liberal Theory of Justice' by Brian Barry*, Political Theory, (3/1975), Sage Publications, Washington DC 1975., str. 100-103.

Robert Amdur *Rawls' Theory of Justice: Domestic and International Perspectives*, World Politics, (29/1977), Princeton University Press, Princeton 1977, str. 438-461.

raspravu o odnosu opravdanja i javnosti započela navodom iz *Teorije pravednosti* u kojem je Rawls naznačio opravdanje (*justification*) kao sukob stanovišta među osobama, ili unutar jedne osobe, s ciljem uvjeravanja drugih osoba, ili sama sebe, o načelima na kojima su naša mišljenja i prosudbe utemeljene. Uobličena uz pomoć razuma kao teorijsko prepoznavanje, opravdanja nastavljaju od onog što je zajedničko svim stranama u raspravi. Slijedeći ovo Rawlsovo stanovište, Bok je zaključila: „Opravdanje mora uključiti više nego što to zahtijevaju neprovjereni koraci osobnih razmišljanja. Opravdati nešto znači obraniti nešto kao pravedno, pravično ili ispravno. Uz pomoć adekvatnih razloga. To znači držati se nekog standarda; kao što su religijski, ili pravni ili moralni standardi. Ovakvo opravdanje zahtijeva publiku: ono može biti upućeno Bogu, ili sudbenoj vlasti, ili nečijoj osobnoj savjesti. No u etici je u najvećoj mjeri ispravno određeno: opravdanje nije upućeno bilo kojem posebnom pojedincu, niti bilo kojoj posebnoj publici. Upućeno je 'razumnim osobama', općenito.“<sup>197</sup> Bok je usvojila Rawlsovo poimanje uloge javnosti u smislu formalnog graničnog uvjeta koji je nezaobilazan za opravdanje bilo kojeg moralnog načela predloženog razumnim osobama. Argumentirala je u prilog sljedećoj tvrdnji: Iako hipotetičko slaganje može opravdati neke paternalističke laži, postojat će manja mogućnost slaganja oko ovih laži, ako se opravdanja istih zahtijevaju u prethodno provedenoj javnoj raspravi. Odbila je Rawlsov oslonac na leksičko određenje prioriteta načela pri donošenju moralnih odluka. Ustvrdila je kako nema nikakve koristi od toga što je Rawls one koji su usvojili višestruka načela bez ikakvog leksičkog poretka nazvao „intuicionistima“. Barry je (1965) usporedio Rawlsovo poimanje ideala jednakosti s tradicijom poimanja prirodnih prava. Ustanovio je mogućnost da Rawlsovo poimanje ideala jednakosti vodi u teorijski nerazrješiv problem, budući je u njegovoj shemi ostao nejasan odgovor na otvoreno pitanje o cjelokupnim posljedicama neke pretpostavljene nejednakosti. Odnosno; moguće neslaganje oko cjelokupnih posljedica bilo koje od posebnih nejednakosti može dovesti do neprevladivog društvenog neslaganja. Ustanovio je da Rawlsovo poimanje temeljnih načela može biti od praktičke pomoći s obzirom na određenje pravednosti i to bez potrebe poziva na korisnost, no izrazio je i svoje mišljenje kako ideja praktičke pravednosti treba biti proširena na daleko složenija društvena stanja.<sup>198</sup> Nakon Rawlsovog pojašnjenja teorijske i praktičke uloge definicije pravednosti kao nepristranosti, Barry je (1973) naveo ovu definiciju kao način na koji je moguće uporabiti

---

Robert Amdur *Compensatory Justice: The Question of Costs*, Political Theory, (7/1979), Sage Publications, Washington DC 1979, str. 229-244.

Robert Amdur *Rawls and his Radical Critics: The Problem of Equality*, Dissent, (27/1980), Penn University Press, Philadelphia 1980., str. 323-334.

<sup>197</sup> Sissela Bok *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Vintage Books, New York 1978. str. 91.

<sup>198</sup> Brian Barry *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.

načela pri procjeni nepristranosti procedura. Na taj način je potkrijepio svoju tvrdnju o postajanju mjerila koja omogućuju zadovoljavajuće društveno raspoređivanje prava i obveza. No izrazio je i svoju sumnju u to da Rawlsov prvobitni položaj može proizvesti dva Rawlsova temeljna načela pravednosti. Upozorio je na činjenicu da u liberalističkoj misli, općenito, inačice prosudbi o društvu ovise o inačicama poimanja potrebe za očuvanjem vrijednosti slobode. Rawlsova inačica odnosi se više na poželjnost dobara (*want regarding*), nego na poželjnost ideala (*ideal regarding*). To Rawlsov smisao za pravednost (*sense of justice*) dovodi u blisku vezu s utilitarističkom općom dobronamjernošću (*universal benevolence*). Rawlsovo poimanje dužnosti u potpunosti ovisi o aristotelovskom načelu: Što nam je veća sposobnost, to nam je veća i obveza. To Rawlsa, zajedno s utilitarizmom, vodi u tvrdnju o određenom tipu čovjeka i o određenom tipu društva u kojem taj tip čovjeka može prosperirati kao superioran svim ostalim tipovima ljudskog bića. Rawlsovo poimanje prioriteta slobode Barry je razmotrio preko odnosa slobode i društvenog bogatstva. Predložio je alternativno uvjetno poimanje prioriteta slobode u kojem realna sloboda raste s porastom društvenog bogatstva, sve dok se ne postigne maksimalna granica osnovnih sloboda. Mislim da je Rawlsovo poimanje prioriteta slobode u ovom smislu istovremeno i zahtjevnije i skromnije od Barryjevog zahtjeva. Zahtjevnije je u smislu poimanja prioriteta slobode kao najmanje uvjetovane vrijednosti. Rawls osnovne slobode osobe ne uvjetuje ničim osim obvezom očuvanja osobne slobode drugoga. Skromnije je u smislu zahtjeva za maksimumom minimalne preraspodjele društvenog bogatstva u svrhu realnog očuvanja osobne slobode. Ovu svrhu Rawls je u svojoj konstrukciji društvenog ugovora pokušao postići preko očuvanja samopoštovanja osoba u najnepovoljnijem društvenom položaju. Rawls je pretpostavio neizvjesnost porasta bogatstva društva. Barry je ovdje pretpostavio izvjesnost porasta bogatstva društva. Glavna Barryeva zamjerka u ovoj kritici upućena je Rawlsovom stanovištu prema kojemu je za očuvanje slobode i samopoštovanja osobe dovoljan njezin materijalni položaj malo iznad društvenog minimuma. Nakon ovog postignuća, u Rawlsovoj teoriji, bogatstvo je samo psihološka pobuda. S druge strane, međutim, postoji Rawlsova psihološka generalizacija o jednakoj poželjnosti dobara. U skladu s ovom generalizacijom bogatstvo je više od pobude koja se može odnositi samo na jedan dio osoba. Pod uvjetom nejasnosti određenja psihološke generalizacije o poželjnosti dobara ne slijedi izvjesnost izbora dva načela pravednosti. Značaj *Teorije pravednosti* je u ekspertizi liberalizma, te u odbacivanju hijerarhijskog društvenog modela. No potrebno je dati daleko veći značaj ideji altruističkog



kolaborativnog društvenog modela.<sup>199</sup> Iz Rawlsovog prvobitnog položaja, ustvrdio je Barry (1977), ne slijedi postavka o brizi sudionika za buduće generacije. Postavka koja se inače izvodi iz pretpostavke da sudionici u prvobitnom položaju mogu uspješno predstavljati živuće osobe bilo koje generacije u bilo kojem odsječku prošlosti, sadašnjosti, ili budućnosti. Nije moguće smisliti takvo pravilo koje bi spriječilo da bilo koja osoba u bilo kojoj generaciji ne zažali što je uopće rođena. To upućuje na sumnju da je nešto pogrešno u samom pristupu osobi sa stanovišta teorije društvenog ugovora. Iz razloga što svaka živa generacija nema dovoljno informacija o budućim društvenim uvjetima u kojima će živjeti buduće generacije. Rawlsova rasprava o pravednoj stopi štednje u korist budućim generacijama ne može sa sigurnošću uzeti u obzir bitne aspekte ovakvog osiguranja. Umjesto pokušaja zamisli predstavnika svih generacija u misaonom pokusu, najviše što je moguće, ustvrdio je Barry, shvatiti je da svaka generacija treba biti čuvar Planete u smislu da je ne ostavi u gore stanju od onog u kojem ju je zatekla.<sup>200</sup> Barry je u ovom smislu (1977) kritički razmotrio i prema njegovom poimanju Hume-Rawlsovu doktrinu o uvjetima primjene pravednosti. Odbio je Rawlsovo stanovište prema kojemu bez teorijskih određenja uvjeta pravednosti, pravednost nije uopće moguće neproturječno primijeniti u društvu. Pravednost može biti u dovoljnoj mjeri primjenjiva i bez nužnosti prethodnih teorijskih uvjetovanja. Blagostanje budućih generacija kao javno dobro može biti ostvareno uz pomoć zajamčene jednakosti osoba u pristupu otvorenim društvenim prilikama i mogućnostima, a ne uz pomoć Rawlsove doktrine o poštenoj igri (*fair play*). Rawls je započeo s Humeovim premisama o pravednosti kao racionalnoj suradnji, a završio s Kantovom konkluzijom o pravednosti kao općenitom hipotetičkom slaganju. No ova dva naučavanja ne slažu se u slučaju kada ih npr. treba primijeniti na problem pravednog postupanja u odnosu na buduće generacije. Ako društvene okolnosti budućih generacija zahtijevaju drugačije uvjetovanje primjene pravednosti, onda takva buduća generacija nema obvezu prema određenju uvjeta pravednosti koju je odredila prethodna generacija – hjumovska tradicija podržava ovu tezu, ali je ne podržava kantovska tradicija. Prema ovoj kritici izgledalo je da se Barry u malo čemu uopće slaže s Rawlsom. No

---

<sup>199</sup> Brian Barry *On Social Justice*, u: R. E. Flathman (ur.), *Concepts in Social and Political Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1973.

Brian Barry *Liberalism and Want-Satisfaction: A Critique of John Rawls*, *Political Theory*, (1/1973), Sage Publications, Washington DC 1973, str. 134-153.

Brian Barry *John Rawls and the Priority of Liberty*, *Philosophy and Public Affairs*, (2/1973) John Wiley and Sons, New York 1973, str. 274-290.

Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in 'A Theory of Justice'*, Clarendon Press, Oxford 1973.

<sup>200</sup> Brian Barry *Rawls on Average and Total Utility: A Comment*, *Philosophical Studies*, (31/1977), Springer, Heidelberg, New York, London 1977, str. 317-325.

sljedeće godine (1978) Barry je odbio Wolffovu kritiku Rawlsove teorije. Ustanovio je da je marksistički prizvuk Wolffovog kriticisma neuvjerljiv. Nije se složio s Wolffovim odbijanjem *Teorije pravednosti* kao utopije koja počiva na nerealističkim pretpostavkama o ekonomskim zakonitostima. Wolff je, prema Barryju, pogrešno razumio narav cjelokupne Rawlsove teorije. Propustio je razlikovati Rawlsove sudionike u konstrukciji društvenog ugovora od realno postojećih donositelja odluka u stvarnosti. Wolff je stvorio zbunjujući kontekst Rawlsovog misaonog pokusa na koji je primijenio termine i pravila iz teorije igara. Pravila ne-kooperativne igre uz usvojenu strategiju maksimina mogu samo beznažno biti izvan konteksta Rawlsove filozofije. Wolff je ujedno pogriješio izjednačivši Rawlsove sudionike u misaonom pokusu s kantovskim noumenalnim bićima.<sup>201</sup> Iste godine Barry je citirao Rawlsa pri razmatranju protu-posljedičnog teorijskog preporoda u suvremenoj etici.<sup>202</sup> Istaknuo je značaj mogućnosti neo-kantovske interpretacije Rawlsove teorije, te je ustanovio da Rawlsovo poimanje čovjeka i društva nije ni utilitarističko ni libertijanističko. Rawls se je od utilitarizma udaljio u *Dva pojma o pravilima*, a u cijelosti ga odbacio u *Teoriji pravednosti*.<sup>203</sup> Sljedeće (1979) godine Barry je predložio svoje razrješenje problema pravedne raspodjele. Ustanovio je kako je moguće uspostaviti pravednu raspodjelu dobara ograničenjem prava na samovoljnu odluku, što je konstitutivan dio svake nepristrane podjele. Rawlsova konstrukcija društvenog ugovora doista omogućuje raspodjelu izvan utilitarističkog načela, ali je Rawls zajedno s svojim kritičarima pogrešno u ovu svrhu pretpostavio da je za to potreban izvorni položaj. Drugo opće načelo (načelo razlike) može biti uspostavljeno pravnim sredstvom u svrhu ograničenja utilitaristički pojmljenih prava. Ono ne treba biti usklađivano s prvim općim načelom uz pomoć takvog misaonog izuma kao što je to izvorni položaj. Rawlsov veo

---

<sup>201</sup> Brian Barry *Review of Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice by Robert Paul Wolff*, Canadian Journal of Philosophy 8, (4/1978), University of Calgary Press, Calgary 1978., str. 753-783.

<sup>202</sup> Za termine „consequentialist theory of value“ i „anti-consequentialist theory of value“ nisam uspio pronaći dovoljno jasne i zadovoljavajuće prijevode u stručnoj literaturi na hrvatskom jeziku. Stoga predlažem sljedeće prijevode: „posljedična teorija vrijednosti“ i „protu-posljedična teorija vrijednosti“. Termin „posljedična teorija vrijednosti“ klasično je vezan uz utilitarizam: Ispravnost ili neispravnost nekog djelovanja ustanovljena je na učincima koje to djelovanje izaziva. Ako postoje moralni aspekti ovih djelovanja, onda su oni procenjeni uz pomoć posljedica koje su od opće koristi. Moralnost je u službi korisnosti. Prema Jeremyju Benthamu najbolje je ono djelovanje koje proizvodi najveće dobro za najveći broj pojedinaca. Na neke itekako ozbiljne nedostatke ovog posljedičnog mjerila procjene djelovanja pokušao sam ukazati na više mjesta u ovoj raspravi, npr. u podpoglavlju 4.1. Termin „protu-posljedična teorija vrijednosti“ klasično je vezan uz neutilitaristički fundacionalizam: Ispravnost ili neispravnost nekog djelovanja ustanovljena je na obilježjima koja uzrokovno postoje unutar tog djelovanja. Ako postoje moralni aspekti ovih djelovanja, onda ovi aspekti procjenjuju sama djelovanja. Korisnost je u službi moralnosti. Prema Immanuelu Kantu uzrokovna obilježja ispravnih djelovanja moraju biti u skladu s moralnim dobrom. Velik dio ove rasprave dotiče se upravo problema mogućnosti uzrokovne procjene moralnosti djelovanja.

<sup>203</sup> Brian Barry *Review of 'Right and Wrong' by Charles Fried*, Yale Law Journal, (88/1978), Harvard University Press, Massachusetts 1978, str. 629-658.

neznanja nije potreban da bi se ustanovila zainteresiranost osoba za očuvanjem svojih interesa u svim mogućim društvenim okolnostima. Barry je ustvrdio kako je njegov prijedlog razrješenja problema pravedne društvene raspodjele dobara također neutilitaristički. Štoviše; potpuno je u skladu je s rovlsovskim filozofskim idejnim ozračjem.<sup>204</sup> Analizom poimanja pravednosti kao recipročnosti uz pomoć pojmova uzvraćanja i nadoknade, te pojmova povjerenja i međusobne pomoći, usporedio je Barry (1980) Rawlsovu i Nozickovu teorijsku ulogu funkcioniranja pojma poštene igre (*fair play*) u „idealnoj državi“. Ustanovio je daleko veću teorijsku uvjerljivost Rawlsovog stanovišta u odnosu na Nozickovo. No nije se složio s Rawlsovim izvođenjem pojma povjerenja iz pojma nepristranosti. Međusobno povjerenje nije poseban slučaj međusobno nepristranih odnosa. Pravednost kao povjerenje i pravednost kao uzvraćanje su dva međusobno nezavisna izvođenja (derivacije) iz pojma recipročnosti i ponekad mogu biti u međusobnom nesuglasju.<sup>205</sup> Kritiku je Barry (1989) završio pokušajem određenja mjesta cjelokupne Rawlsove teorije u povijesnom kontekstu različitih filozofskih refleksija o pravednosti. Mjesto etičkog aspekta Rawlsove teorije u ovom povijesnom kontekstu posebno je iskazao preko analize odnosa konstruktivizma i intuicionizma. Ponovio je odbijanje teze o mogućnosti postojanja u cijelosti samo-podržavajuće konstruktivističke teorije pravednosti. Odnosno; odbio je mogućnost da konstruktivistička teorija pravednosti može cjelovito podržavati samu sebe isključivo samo uz pomoć čimbenika sadržanih u samoj konstrukciji: Ako moramo navoditi dodatne razloge koji nužno nisu dio same konstrukcije, onda ne možemo biti posve sigurni da načela koja izvodimo, ne izvodimo iz tih dodatnih razloga, a ne iz same konstrukcije. Ne možemo biti posve sigurni da tako izvedena načela objektivno trebamo nazvati načelima pravednosti. Obrazloženja dijela općih oblika konstruktivizma u povijesti filozofije podržana su poimanjem moralnosti kao međusobne moralne nepodređenosti (*impartial morality*) osoba. Netko tko ne prihvaća moralnost utemeljenu na poimanju jednakosti osoba zasigurno nema interesa za ovaj dio društvenog konstruktivizma. U ovom smislu nije moguće prigovoriti Aristotelu da se one osobe koje je on nazvao „robovima po njihovoj naravi“ s takvom ulogom u društvu ne bi dragovoljno složile. Tisućama godina kasnije, pristaše teza o međusobnoj biološkoj nejednakosti rasa nevoljkost inferiornih rasa da dragovoljno i bez otpora prihvate inače ispravne implikacije njihove inferiornosti, protumačili su kao još jedan pokazatelj njihove inferiornosti. Druga vrsta anti-egalitarizma utemeljena je na spiritualno-kozmolškoj osnovi. Hinduistički *varna* sustav

<sup>204</sup> Brian Barry *Don't Shoot the Trumpeter – He's Doing His Best: Reflections on a Problem of Fair Division*, Theory and Decision, (2/1979), Springer, Heidelberg 1979, str. 153-180.

<sup>205</sup> Brian Barry *Justice as Reciprocity*, u: Eugene Kamenka and Alice Erh-Soon Tay (ur.) *Justice*, St. Martin's Press, New York 1980., str. 50-78.

nejednakosti u društvenom kastinskom poretku to najbolje pokazuje. Posebno u onom dijelu koji se odnosi na Nedodirljive koji čak nisu ni uvršteni u samu hijerarhiju kastinskog poretka. Ako teorija zastupa i ostvaruje duboku duhovnu istinu o kozmološkom poretku, onda nema mjesta za pitanje o slobodi pristanka. Alternativa je svakako u poimanju jednakosti osoba kao dijelu moralnog poimanja. U konstrukciji koja se ne obraća osobi samo introspektivno intuicionistički, nego uključuje i potrebu potvrde od strane drugih osoba onoga što je možda domišljeno na introspektivan način. Hobbes je prvi utemeljio svoju političku teoriju na približnoj mentalnoj i fizičkoj jednakosti ljudskih bića, te uspostavio dvostupanjsku teoriju u kojoj je pravednost pojmljena kao hipotetičko racionalno međusobno pogađanje (*bargain*) utemeljeno na smislu za zajedničku korist. Rawls je zadržao racionalnost i dodao osjećaj (smisao) za pravednost iza vela neznanja. Konstruktivizam je time dobio svoj tvrdi (*hard*) oblik. Barry je predložio „omekšavanje“ ovog tvrdog oblika konstruktivizma kao svoj filozofski doprinos. Predložio je njegov meki (*soft*) oblik: Oslanjanje samo na racionalnost i osjećaj za pravednost nije dovoljno. Misaonom pokusu treba dodati moralna razmatranja i ljudsku pristojnost (*moral considerations and human decency*):

*„Meki konstruktivizam se razlikuje od tvrdog konstruktivizma dodajući 'sudionicima konstrukcije' u izvornom položaju sposobnost i spremnost napredovanja uz pomoć moralnih razmatranja – uz pomoć argumenata koji se prima facie jednako odnose na svačiji interes ... pretpostavljamo da je moguće definirati temeljno stanovište koje možemo nazvati ljudskom pristojnošću koja može biti dodana ljudima u našem izvornom položaju. Oni ne trebaju biti potpuno odvojeni od svojih osobnih interesa – mi doista možemo učiniti bolje ako ne pripišemo ovu vrstu nepristranosti 'sudionicima konstrukcije' – nego to da su spremni vidjeti sebe kao pojedince među drugima, da posudim ovu formulaciju od Adama Smitha“<sup>206</sup>*

(III) Odbacivanje Rawlsove teorije označeno je poglavito kritikom glavne struje (*main stream*) suvremene utilitarističke, te i neo-liberalističke misli. Ovo strujanje ponekad se u literaturi naziva i konzervativnim doktrinarnim usmjerenjem suvremene utilitarističke misli. Navedimo osnovna stanovišta nekih značajnih kritičara koji pripadaju ovom usmjerenju, no

---

<sup>206</sup> Prijevod moj. Usporedi original: “Soft constructivism is distinguished from hard constructivism in imputing to the ‘agents of construction’ in the original position a capacity and preparedness to be moved by moral considerations – by arguments that make an appeal to the *prima facie* claim of the interests of all to be taken into account ... presupposing that it is possible to define a basic attitude of what you might call human decency, which can be imputed to the people in our original position. They do not have to be completely detached from their own interests – we should, indeed, do better not to attribute that kind of impartiality to the ‘agents of construction’ – but they do have to be prepared to view themselves as one among others, to borrow Adam Smith’s formulation.” Brian Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1989, str. 350, 353.

čije kritike ne kanim označiti „konzervativnima“ u bilo kojem smislu koji bi samim tim trebao imati prizvuk negativnosti. Sugeriranjem negativnog vrijednosnog određenja konzervativnosti u smislu „neprogresivnosti“ stanovištima ovih kritičara neopravdano bi se izišlo izvan moralnih zahtjeva Rawlsove filozofije. Prekršilo bi se i Barryjev zahtjev za pristojnim teorijskim ophođenjem u smislu „objektivnosti“, onoliko koliko je ona uopće moguća. Jedino čemu se smijem nadati je da sam barem donekle mogao izdvojiti neka osnovna obilježja utilitarističke protuargumentacije u odnosu na Rawlsova stanovišta. Protuargumentaciju kritičara koji su ovu filozofiju društvenog ugovora i načelno odbacili iz razloga njihovog drugačijeg filozofskog političkog usmjerenja. No usredotočiti se samo na razloge načelnog odbacivanja, a zanemariti potkrepljujuću protuargumentaciju ovog odbacivanja, bio bi neispravan pristup. Hare je (1973) Rawlsovu teoriju racionalnog društvenog ugovora izjednačio s teorijom koja zahtijeva stanovište idealnog teorijskog promatrača u odnosu realne društvene događaje. U odnosu na npr. povijest sukoba i ratova. Ustanovio je nejasnost u Rawlsovom stanovištu o tome kako sudionici u društvenom ugovoru trebaju postupati suočeni s realnim slučajevima amorlnosti i fanatizma. Razlog nejasnosti Rawlsovog stanovišta pronašao je Hare u načinu na koji je Rawls uporabio pojam načela. Rawls ovaj pojam rabi u propisujućem (*prescriptive*) značenju. Propisujuće uporabno značenje ovog pojma upućuje na namjeru određenja njegove općenite (*general*) valjanosti, no nejasna je mogućnost i njegove općenite (*universal*) primjenjivosti. Ono što je općenito svakako može biti u logičkoj suprotnosti s onim što je posebno. U smislu kontrarne suprotnosti kao nesvodivosti onog što je nekim obilježjem iskazano kao posebnije, na ono što je nekim obilježjem iskazano kao općenitije. Također i u smislu kontradiktorne suprotnosti kao nespojivosti onog što je nekim obilježjem iskazano kao posebnije i koje negira ono što je nekim obilježjem iskazano kao općenitije. Formalni odnosi sudova u logičkom kvadratu neizostavno i zasigurno podjednako vrijede i za Harea i za Rawlsa. No Hare je pronašao nejasnost u mogućnosti univerzalne primjene preskriptivnih sudova uz pomoć kojih je Rawls izrazio svoja načela pravednosti. Slučajevi amorlnosti i fanatizma kontradiktorno su svakako suprotni moralnim i društvenim zahtjevima načela pravednosti. Ova kontradiktornost neizostavno uključuje i njihovu međusobnu kontrarnu nesvodivost. No preskriptivno pojmljena načela ne daju jasan odgovor na način postupanja prema svim realno postojećim suprotnim slučajevima. Npr. za slučajeve amorlnosti i fanatizma. Generalnost i univerzalnost načela nisu jedno te isto. Hare se je stoga založio za deskriptivno poimanje pojma načela, budući konačni opisi ne sprječavaju generalne sudove od toga da oni ujedno budu i univerzalni. Da bi bili univerzalni, generalni sudovi samo trebaju referirati na sve slučajeve određene vrste. Prema Hareovom mišljenju, deskriptivni

smisao pojma načela je bolji od onog preskriptivnog; budući na jasniji način može odrediti odluke o postupcima onda kada smo suočeni s posebnim realnim slučajevima narušavanja načela. Rawlsova filozofska metodologija zanemarila je etičku analizu te je time propustila dati analitičke argumente u prilog odgovora na posebna realno postojeća moralna pitanja koja zahtijevaju normativan odgovor. Nedostatak argumentacije u smislu rezultata etičke analize izazvala je nejasnost normativnih odgovora na posebna, povijesno realno postojeća moralna pitanja. Pogreška u Rawlsovoj filozofskoj metodologiji izazvana je njegovim zagovaranjem (*advocates*) uskog subjektivizma na račun logički utemeljenog moralnog argumenta. Žrtvovanje moralnog argumenta zbog razmatranja prosudbi o reflektivnom ekvilibriju odvela je Rawlsovu teoriju u monistički intuicionizam. Hareovo odbacivanje Rawlsove teorije time se je zaustavilo na prigovoru iz reda zamjerki za apovijesnost preskriptivno pojmljenih načela moralnosti i na prigovoru iz reda zamjerki za uski monistički subjektivizam pri poimanju bitnih obilježja osobe.<sup>207</sup> No (1976) Hare je, usporedivši vlastitu inačicu utilitarizma s Rawlsovom etičkom misli, ustanovio i veliku sličnost s Rawlsovom teorijom. Ustvrdio je kako između Rawlsovog racionalnog pristupa problemu društvenog ugovora i njegove vlastite teorije postoji velika sličnost. No sada je Hare ustvrdio kako je njegova teorija i preskriptivistička i univerzalistička. Sličnost s Rawlsovom teorijom pronašao je u tome što preskriptivnost (*prescriptivity*) i univerzabilnost (*universalizability*) omogućuju dovoljan teorijski okvir za refleksiju o moralnosti. Nesličnost između etičkog aspekta njegove inačice utilitarizma i Rawlsove etike pronašao je u tome što u Rawlsovoj filozofskoj metodi moralnog istraživanja postoji hipotetički način rezoniranja.<sup>208</sup> Sljedeće (1977) godine Hare je istaknuo važnost Rawlsovog metodološkog pristupa pri izboru prvog općeg (*general*) načela pravednosti i njegovu uporabnu vrijednost pri određenju prava na jednakost u obrazovanju. No istovremeno je oštro zamjerio Rawlsu zbog pretjeranog oslanjanja na intuiciju, vjerujući da je načela pravednosti moguće izvesti na utilitarističkoj osnovi:

*„Velika je zasluga profesora Johna Rawlsa i njegovih učenika što su prepoznali – ono što je već bilo znano, ali ne na jasan način – da argument o onom što je pravedno ili nepristrano djelovanje treba izvesti u dva stupnja. Prvi stupanj na kojem izdvajamo načela pravednosti ili nepristranosti, te potom stupanj na kojem primjenjujemo ova načela u cilju određenja koja su*

<sup>207</sup> Mervyn R. Hare *Principles*, Proceedings of the Aristotelian Society, (73/1973), Wiley-Blackwells, London 1973, str. 1-18.

Mervyn R. Hare *Rawls' Theory of Justice*, The Philosophical Quarterly, (23/1973), Oxford University Press, Oxford 1973., str. 144-145., 241-252.

<sup>208</sup> Mervyn R. Hare *Ethical Theory and Utilitarianism*, u: H. D. Lewis (ur.), *Contemporary British Philosophy*, Georg Allen & Unwin Ltd, London 1976, str. 113-131.

to posebna djelovanja pravedna i nepristrana. Rawlsov način izdvajanja načela pravednosti previše se oslanja na intuiciju; premda je možda postigao formalna obilježja svoje procedure na ispravan način, njegova pretjerana uporaba intuicije možda ga je navela na misao da ova formalna obilježja imaju za posljedicu ono što doista nemaju. No opća ideja je ispravna, naime da moramo imati neku metodu izdvajanja načela pravednosti; nema nikakvog smisla, unutar njihove zadanosti, pitati koja su pojedinačna djelovanja pravedna. Moje osobno mišljenje, a koje sam već prethodno argumentirao, je da ova načela mogu biti izabrana na utilitarističkoj osnovi. Ovo je doista jedini pravedan put, u jednom drugom smislu pravednosti, da ih izaberemo. Smisao koji je ovdje u pitanju je onaj koji su filozofi nazvali formalnom pravednošću. Moralni sudovi, općenito se slaže velika većina filozofa, imaju logičko obilježje koje nazivamo 'univerzalnošću' ili 'univerzabilnošću'. To nije isto što i oblik generalizacije koji sam upravo spomenuo i koji posjeduju *prima facie* načela ... Ako su argumenti za jednakost u obrazovanju utemeljeni na općim (generalnim) načelima ili krilaticama (sloganima) o nepristranosti i konačno na intuicijama ili predrasudama u velikoj većini slučajeva loši, to ne znači da možda također ne postoje i oni dobri. Utilitarista, kakav sam i sâm, zapravo može proizvesti neke dobre argumente za iznenađujuće veliku jednakost distribucije svih dobara, u velikoj većini sada postojećih društava, ako bi pokušali proširiti ove argumente do proširenja na neobične ili fantastične uvjete društva. Nevolja odmah slijedi.<sup>209</sup>

No bez obzira na ovakvo dovođenje u blisku svezu generalnih načela s pukim krilaticama vezanim uz nepristranost, intuiciju s predrasudama vezanim uz pravednost, te

---

209

Prijevod moj. Usporedi original: "It is the great merit of Professor John Rawls and his disciples to have recognized – what was already known but not clearly – that the argument about what it is just or fair to do has to proceed in two stages. There is first the stage at which we select principles of justice or fairness; and then the stage at which we apply these principles in order to determine what particular acts are just or fair. Rawls's way of selecting the principles of justice relies too much on intuition; though he may have got the formal properties of his procedure right, his excessive use of intuition may have made him think that these formal properties have consequences which they do not have. But the general idea is right, namely that we have to have some method of selecting principles of justice; it makes no sense, in default of them, to ask what individual acts are just. My own view, for which I argue in my paper on justice already referred to, is that the principles can be chosen on a utilitarian basis. This, indeed, is the only just way, in yet another sense of justice, to choose them. The sense in question here is that called by philosophers' formal justice. Moral judgements are generally agreed by most philosophers to have a logical property which we call 'universality' or 'universalisability'. This is not the same as the feature of generality which I mentioned just now as possessed by *prima facie* principles ... If the arguments for educational equality based on rather general principles or slogans about fairness ultimately on mere intuitions or prejudices are mostly bad ones, there are perhaps some good ones too. A utilitarian like myself can, in fact, produce some good arguments for a surprisingly high equality of distribution of all goods, in most actual societies, though if we try to extend these arguments to extend to unusual or fantastic conditions of society, trouble at once results." Mervyn R. Hare *Opportunity for What? Some Remarks on Current Disputes about Equality in Education*, Oxford Review of Education, (3/1977), Taylor & Francis Ltd, Oxford 1977, str. 209, 215.

redistributivnosti s fantazijama vezanim uz raspodjelu dobara, Hare je istovremeno pronašao i veliku bliskost utilitarizma s Rawlsovom teorijom. Ustvrdio je da je Rawlsova teorija u širem smislu ekvivalentna obliku utilitarizma: Preskriptivizam na utilitarističkoj osnovi može doći do istih zaključaka do kojih je došao Rawls na osnovi etički uvjetovanog društvenog ugovora.<sup>210</sup> Hare se je složio i s Rawlsovim poimanjem prema kojemu je misao o pravednosti autonomna u odnosu na oblike društvenog ustrojstva. Stoga je ustvrdio da metoda uporabljena pri istraživanju pravednosti *a priori* nije vezana ni uz socijalizam, niti uz kapitalizam.<sup>211</sup> Kritiku Rawlsovoj filozofiji sličnu Hareovoj (1973) uputio je i Hart (1975). Kritika je vezana uz tvrdnju o nejasnosti mogućnosti univerzalne primjene Rawlsovih načela pravednosti. Hare se je u ovoj svojoj kritici usredotočio na problem nejasnosti postupaka Rawlsovih sudionika u konstrukciji društvenog ugovora suočenih s povijesnim slučajevima amoralnosti i fanatizma. Hart se je u svojoj kritici usredotočio na nejasnost postupaka istih sudionika suočenih s suvremenim problemima seksualne slobode, uporabe droga i uporabe alkohola. Rawls je propustio bilo što jasno reći o konfliktnim okolnostima kada je sloboda osobe u sukobu s javno iskazanom društvenom regulativom. Rawls je ograničio svoju teoriju samo na osnovne slobode. No nedostaje lista ne-osnovnih sloboda. Prema Hartovom mišljenju nije moguće razriješiti sukob sloboda samo uz pomoć poziva na generalnost načelâ; u smislu propisivanja općih sloboda koje vrijede za sve. Ne postoji univerzalnost koja može opravdati veću vrijednost političkih sloboda u odnosu na neke druge posebne slobode. Stoga je izgleda razumno pretpostaviti kompromisna (*trade-off*) rješenja u Rawlsovom izvornom položaju.<sup>212</sup> Kritike slične Hareovim uputio je i Dworkin. Prva Dworkinov kritika (1973) vezana je uz hipotetičnost naravi Rawlsove konstrukcije društvenog ugovora. Prema Dworkinu; hipotetički konstruiran društveni ugovor nije ugovor uopće. Rawls rabi konstrukciju društvenog ugovora kao način na koji može odlučiti koje intuicije i koja načela može usvojiti. Temeljna moralna intuicija na kojoj počiva njegova cjelokupna konstrukcija je postavka da sve osobe imaju pravo na jednako zbrinjavanje (*concern*) i na jednako poštivanje (*respect*). Stoga je Rawlsova teorija u moralnom smislu utemeljena na pravima, a ne na ciljevima ili dužnostima. Kada bi Rawlsovi sudionici ugovora slobodu uzimali ozbiljno, onda se ne bi odlučili za ograničenja slobode koja inače postoje u Rawlsovoj teoriji. Rawlsova konstrukcija društvenog ugovora

---

<sup>210</sup> Mervyn R. Hare *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?*, u: Stuart F. Spicker and H. Tristram Engelhardt (ur.), *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, D. Reidel Publishing Company, Boston, London 1977, str. 49-61.

<sup>211</sup> Mervyn R. Hare *Justice and Equality*, *Dialectic and Humanism*, (6/1979), Polish Academy of Sciences, Warszawa 1979, str. 17-26.

<sup>212</sup> Herbert L. A. Hart *Rawls on Liberty and Its Priority*, u: Norman Daniels (ur.), *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Basil Blackwell, London 1975, str. 230-252.



hipotetički je zamišljena društvena okolnost koja služi za argumentaciju u prilog prethodno izabranih načela, a ne za izvođenje načela iz nehipotetičkih, tj. realno postojećih društvenih okolnosti.<sup>213</sup> Druga Dworkinova kritika (1978) vezana je uz apovijesnost naravi Rawlsovog izvornog položaja. Rawlsov izvorni položaj je konstrukcija koja se ne oslanja ni na jednu povijesnu empirijsku činjenicu, budući ne nudi argumente koji bi bili izvedivi iz povijesne realnosti. Status izvornog položaja u Rawlsovoj teoriji je u odnosu na derivaciju dva načela pravednosti potkrjepljujući (*supportive*), a ne odlučujući (*decisive*). Ovom kritikom Dworkin je osnovnu tezu iz svoje prve kritike samo proširio na problem povijesne argumentacije. Osnovni moralni aspekt Rawlsove filozofije nije odredio kao utemeljujuće odlučujući, nego samo kao logički potkrjepljujući. Time je Rawlsov „osjećaj za pravednost“ podveo pod sintaktički formalno i semantički sadržajno općenito važeće pravilo: Ako nešto deriviramo iz prethodno izabranih uvjeta derivacije, onda rezultat derivacije ovisi o tim prethodno izabranim uvjetima. Slijedilo je: Uvjeti Rawlsove derivacije načela pravednosti početne su okolnosti njegovog misaonog pokusa, stoga bi drugačije izabrane početne okolnosti misaonog pokusa promijenile sam rezultat derivacije. U svojoj drugoj kritici Dworkin je zamjeri za Rawlsovo hipotetično spekulativno namještanje početnih uvjeta derivacije prethodno izabranih načela, dodao zamjerku za Rawlsovo kršenje nespekulativnih empirističkih uvjeta neoslanjanjem na realno postojeće činjenice. No dodao je i to kako su Rawls, Nozick i on osobno branitelji političkog liberalizma.<sup>214</sup> Nozick je (1974) poduzeo oštru odbijajuću kritiku Rawlsove teorije o pravednosti s libertijanističkog stanovišta. Stanovišta koje zahtijeva u što je moguće manjoj mjeri ulogu države pri donošenju odluka – bilo da se radi o kolektivnim odlukama na razini društvene zajednice, bilo da se radi o osobnim odlukama na razini pojedinca. Svaka osoba ima pravo osobno odlučiti o stvarima koje se tiču njezina života i ni jedna druga osoba ili grupa osoba ne može o tim stvarima odlučivati umjesto nje. A da ne prekrši njezino pravo na slobodnu osobnu odluku. Uloga države treba biti svedena na minimalnu mjeru, tj. ograničena samo na zaštitu od nasilja, lopovluka, pronevjera, kršenja dragovoljno sklopljenih ugovornih obveza i slično. Svako proširenje uloge države iznad ovih minimalnih regulatornih funkcija krši osobna prava osoba, ili zabranjuje neposredan sporazum osoba poduzet u cilju postizanja njihovog osobnog dobra i zaštite. Proširena uloga države uvijek je ostvarena uz pomoć ovlasti koje su sprovedene uz pomoć sredstava prinude. Stoga je proširenje uloge države prisilni postupak koji se ne može opravdati sa stanovišta

---

<sup>213</sup> Ronald M. Dworkin *The Original Position*, University of Chicago Law Review, (40/1973), University of Chicago Law School (pub.), Chicago 1973, str. 500-533.

<sup>214</sup> Ronald M. Dworkin *Philosophy and Politics. Dialogue with Ronald Dworkin*, u: Bryan Magee (ur.), *Men of Ideas*, The Viking Press, New York 1978., str. 240-260.

očuvanja osobnih sloboda. Samo je minimalna država ona država koja je nadahnjujuća (*inspirative*) u smislu poimanja dobre i pravedne države. Nozick je ustanovio svoju bliskost sa stanovištem Johna Lockeja: Vlast je legitimna samo do razine koja jamči veću sigurnost života, slobode i vlasništva od nesigurnih okolnosti koje su prethodno vladale u kaotičnom pred-političkom „prirodnom stanju“. Minimalna država nastaje iz prethodnog kaotičnog stanja, a praktički je izazvana pred-političkim okolnostima nesigurnosti i amoralnosti. Legitimna vlast nastaje kao politička posljedica društvene potrebe za organiziranjem samoobrane i potrebe za ostvarenjem nadoknade za pretrpljenu štetu. No legitimnoj vlasti društvo odriče pravo na bilo kakvo političko prisilno djelovanje u odnosu na osobne slobode. Ovako određenoj legitimnosti, ustvrdio je Nozick, ni anarhisti ne bi mogli uputiti ozbiljan načelan prigovor. Potreba za sigurnošću opravdava postojanje samo minimalne države i to samo kao čuvara osobnih prava i sloboda, budući nije moguće opravdati tvrdnju da bi građani inače uživali veću sigurnost proširenjem uloge države usvajanjem ovlaštenja na njezino prisilno uplitanje. Moralni aspekt Rawlsove konstruktivne metode uporabljene za postizanje reflektivnog ekvilibrija, Nozick je kritizirao u svjetlu ovih osnovnih stanovišta svoje inačice libertijanističkog filozofskog usmjerenja.<sup>215</sup> Rawlsovu teoriju označio ga je kao suvremenu inačicu tradicionalnih lingvističkih i metafizičkih pristupa filozofiji moralnosti. U tradicionalnim teorijskim pristupima pri razmatranju moralnosti Nozick je pronašao problem vezan uz nefleksibilnu, a time i neadekvatnu uporabu pojma racionalnosti. Rawlsu je prigovorio neadekvatnost uporabe pojma racionalnosti iz sljedeća dva razloga: Ponajprije stoga što nije iracionalno pretpostaviti promjenu u slaganju oko načela izabranih pod velom neznanja, onda kada je veo neznanja uklonjen, a činjenice zahtijevaju promjenu stanovišta o tim istim prethodno izabranim načelima. Zatim je Rawlsu zamjerio to što nije uzeo u obzir kako nije iracionalno pretpostaviti da se realna osoba koja ima neko duboko uvjerenje o ljudskim svrhama (*human ends*) neće složiti s čistim proceduralnim načelima koja zahtijevaju žrtvovanje ovih njezinih uvjerenja u svrhu postignuća konsenzusa. Dodatno je Rawlsu zamjerio apovijesnost njegovog izvornog položaja, budući izgleda da isti samo zamagljuje istinski liberalni individualistički pristup problemu ovlasti države. Rawls nije jasno pokazao je li on svoju misaonu konstrukciju poduzeo kako bi analizirao, izveo, ili samo opravdao svoja načela pravednosti. Izrazio je uvjerenje kako bi se Rawlsovi sudionici u izvornom položaju samo kockali, preuzevši rizik gubitnika, onda kada bi prethodno utvrdili društveni

---

<sup>215</sup> Stanovišta slična Nozickovom u literaturi se obično nazivaju libertijanističkim stanovištima. Iako ne postoji jedna teorijski usuglašena libertijanistička doktrina, moguće je izdvojiti ono što je zajedničko svim doktrinarnim inačicama libertijanističkog teorijskog usmjerenja: Zajednička im je tvrdnja da ne postoji normativna primarnost grupe, ili države u odnosu na pojedinca.

minimum prava pojedinca na osobno vlasništvo. Završni Nozickovi prigovori odredili su razloge nepotrebnosti i ne-neutralnosti Rawlsove teorije o pravednosti. Nepotrebnost i ne-neutralnost Rawlsove teorije posljedice su njegove pogrešne zamisli (*false conception*) o distributivnoj pravednosti. Prema Nozicku; neke teorije strukturirane prema nekom uzorku (*pattern*), ponekad izdvajaju neke osobe ili institucije koje su suočene s problemom nepristrane raspodjele totalnog zbroja materijalnih dobara. Pod „uzorkom“ Nozick misli na opis okolnosti koje neko vrijeme postoje u određenim realnim povijesnim okolnostima društava. Totalni zbroj materijalnih dobara u ovim teorijama trebao bi biti u nekom opisanom uzorku biti raspodijeljen tako da je usuglašen s zaslugama, potrebama, itd. No ova dobra nikada u realnosti nisu skupljena u totalan zbroj koji bi stoga trebao biti raspodijeljen od strane središnjeg raspodjelitelja (*central distributor*). U odnosu na pojam raspodjele ljudi uglavnom misle na neki mehanizam koji rabi neka načela ili neka mjerila pri raspodjeli stvari pri nekom snabdijevanju. To je svakako daleko od teorijske zamisli središnjeg raspodjelitelja koji raspodjeljuje totalni zbroj dobara po nekom uzorku. U društvenoj realnosti ne postoji totalitet neraspodijeljenih dobara kojim bi se mogla opravdati potreba zamisli o središnjem raspodjelitelju. Potreba zamisli o središnjem raspodjelitelju može u realnosti postojati samo u društvima u kojima je država ovlaštena za kontrolu svih resursa. No ne postoji osoba (ili skupina osoba) koja bi u ulozi središnjeg raspodjelitelja opravdano mogla biti ovlaštena za kontrolu svih resursa, te time i opravdano mogla biti ovlaštena za odluku o tome kako ovi resursi trebaju biti raspodijeljeni. Čak i ako bi resursi padali s neba poput mane ni onda ne bi nitko opravdano imao posebno pravo odlučivati o posebnim dijelovima istih. No svejedno može biti da postoji neodoljiv teorijski poriv potrage za uzorkom u kojem je potrebna raspodjela nezaposjednutih dobara. Ali u realnosti stvari su već u nečijem posjedu i već postoji dogovor prema kojemu su stvari realno posljedično već u nečijem posjedu. Ne postoji stoga realna društvena potreba teorijske potrage za nekim uzorkom u kojem bi nezaposjednuta potencijalna imovina (*holdings*) trebala biti raspodijeljena. U bez-mane-s-neba svijetu u kojem su ljudi proizveli ili preobličili stvari nema posebnog procesa raspodjele za teoriju raspodjele na koji bi se ova teorija realno mogla i primijeniti. Rawlsova teorija raspodjele po svojoj nepotrebnosti ovdje nije nikakav izuzetak. Rawls je argumentirao u prilog uzorku u kojem država ima sva potrebna ovlaštenja koja su dovoljna za osiguranje da oni građani koji su najmanje imućni i ostanu najmanje imućni. Onoliko malo imućni koliko su ovlasti države usklađene s inačicama temeljnih prava i sloboda. Iz Rawlsove *Teorije pravednosti* slijedi načelo prema kojem je nejednaka raspodjela dobara i prihoda prihvatljiva samo ako je onima koji su na dnu bolje nego što bi im to bilo pod nekim drugim načinom raspodjele. Rawlsovo

načelo raspodjele počiva na njegovoj pogrešnoj zamisli o distributivnoj pravednosti. Počiva na pogrešnoj definiciji distributivne pravednosti kao raspodjeli prilagođenoj uzorku koji je ovisan o promjenjivim društvenim okolnostima. Stoga pojam distributivne pravednosti nije neutralan u ovako strukturiranoj teoriji. Njegova ne-neutralnost uzrokovana je ovisnošću o uzorku na koji je primijenjen. Za Nozicka je svaka raspodjela, bez obzira koliko je nejednaka, pravedna, ako i samo ako proizlazi iz pravedne raspodjele u legitimnom smislu. Legitimnost se na raspodjelu primjenjuje u smislu dodjele nečega što nije u ničijem vlasništvu u okolnostima koje su takve da sticanje nije na štetu drugih, u smislu dragovoljnog prijenosa vlasništva na nekog drugog, te u smislu ispravke prethodnih nepravednih postupaka pri sticanju ili prijenosu imovine. Bilo tko, ako je stekao ono što ima u skladu s ovim smislom legitimnosti, ima moralno pravo na istu. Stoga u Nozickovoj pravnoj (*entitlement*) teoriji pravednosti vrijedi da je raspodjela imovine u društvu pravedna ako i samo ako svatko u tom društvu ima pravo na ono što posjeduje. Moralni aspekt obrane slobodno-poduzetničkog libertijanizma iskazao je Nozick na sljedeći način:

*„Moralna ograničenja pod kojima možemo djelovati, kažem, odražavaju činjenicu naših posebnih egzistencija. Odražavaju činjenicu da ni jedan postupak moralnog uravnoteženja nema mjesta među nama. Ne postoji moralno prevagnuće nečega u našim životima poduzeto od strane drugih koje bi vodilo u veće društveno dobro. Ne postoji opravdano žrtvovanje nekoga od nas za druge. Ova temeljna ideja, naime, da smo različite osobe s različitim životima i da nitko ne treba biti žrtvovan za druge također podcrtava postojanje moralnog dijela ograničenja. Vjerujem da vodi u libertijanistički dio obveze koja zabranjuje nasilje nad drugim.“*<sup>216</sup>

Kasnije kritike, posebno one poduzete s „konzervativnog“ utilitarističkog stanovišta, nisu donijele ništa značajno novo. Ove kritike samo su pokušavale pojačati neku od značajki Nozickove kritike. Posebno mjesto pri tom zauzelo je Rawlsovo načelo razlike. Tako je Smart (1978) iznio stanovište prema kojem ugovorni (kontraktualistički) pristup nije uspješan u normativnoj etici, te bi pojam pravednosti trebalo ograničiti na njegovu pravnu ili kvazi-pravnu ulogu. Rawlsovo načelo razlike postiže samo to da utilitarizam zadržava moralnu

---

216

Prijevod moj. Usporedi original: “*The moral constraints upon we may do, I claim, reflects the fact of our separate existences. They reflect the fact that no moral balancing act can be take place among us, there is no moral outweighing of one of our lives by others so to lead to a greater social good. There is no justified sacrifice of some of us for others. This root idea, namely, that there are different individuals with separate lives and so no one may be sacrificed for others, underlies the existence of moral side constraints, but it also. I believe leads to a libertarian side constraint that prohibits aggression against other.*” Robert Nozick *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., New York 1974, str. 33.

prevagu. Utilitarizam čuva društvenu fleksibilnost slobodnog poduzetništva te time zadržava moralnu prevagu. Ne zahtijeva žrtvovanje pojedine osobe za dobro drugih osoba. Etička razmatranja trebaju odbaciti misao konstrukcije, te usvojiti utilitarističke norme koje počivaju na osjećajima zadovoljstva i sreće.<sup>217</sup> Parfit je (1973) ukazao na razliku između utilitarističkog „jednostavnog načina“ i Rawlsovog „kompleksnog načina“ određenja identiteta osobe. Utilitaristička jednostavnost ističe identitet osobe kao duboku činjenicu njezine osobnosti. Rawlova kompleksnost svodi identitet osobe na vremenski tjelesni i psihološki kontinuitet. Kontraktualistička složenost slabi načela nepristranosti i jednakosti zahtijevajući vremenski nepromjenjiv kontinuitet zasluga, slaganja i moralne odgovornosti. Time slabi doktrinu koja je zamišljena kao realistična i pluralistička.<sup>218</sup> Singer je (1975) ustanovio kako Nozickova kritika donosi opravdano poražavajuću kritiku Rawlsovog načela razlike. Nozick je uspješno pokazao kako Rawlovo mjerilo maksimina počiva na neopravdanoj asimetriji između onih koji su najbolji i onih koji su najgori. Složio se je s Nozickovom kritikom prema kojoj Rawlovo odbacivanje utilitarizma zbog nebrige za druge također može biti primijenjena i na Rawlovu teoriju.<sup>219</sup>

Na prethodno izložene prigovore svakako je moguće zaključno dati kritičke Rawlsovske odgovore. No prigovori se često pozivaju na povijesno-filozofske razloge. Stoga je potrebno prethodno navesti neke osnovne povijesno-filozofske utjecaje na Rawlovu misao.

#### 4.5. *Utjecaji na Rawlovu misao*

Utjecaji na Rawlovu misao bili su evidentno brojni i višestruko prisutni tijekom razvoja njegove teorije. Utjecaji pripadaju kako različitim područjima istraživanja u posebnim društvenim znanostima, tako i općenitim područjima filozofskih istraživanja. Ova višestruka prisutnost utjecaja je i razumljiva s obzirom na to da se je Rawls prihvatio slojevite zadaće konstrukcije društvenog ugovora u složenim okolnostima suvremenog svijeta. Prihvatio se je ove konstruktivne zadaće u svrhu postizanja dovoljnog stupnja teorijske objašnjujuće moći za misao o uređenju društva u skladu s racionalno-razborito prihvatljivim društvenim načelima. Teorijska objašnjujuća moć konstrukcije morala je biti izvediva iz sadržajnosti prihvaćenih

---

<sup>217</sup> John C. J. Smart *Distributive Justice and Utilitarianism*, u: John Arthur and William H. Shaw (ur.), *Justice and Economic Distribution*, Prentice-Hall Inc, New Jersey 1978, str. 103-115.

John C. J. Smart *Utilitarianism and Justice*, *Journal of Chinese Philosophy*, (5/1978), John Wiley and Sons, New York 1978, str. 287-299.

<sup>218</sup> Derek Parfit *Later Selves and Moral Principles*, u: Alan Montefiore (ur.), *Philosophy and Personal Relations*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1973, str. 137-169.

<sup>219</sup> Peter Singer *Review of 'Anarchy, State, and Utopia' by Robert Nozick*, *The New York Review of Books*, Basic Books Inc., New York 1975, str. 19-25.

načela. Odnosno; sadržajnost načela morala biti dovoljna za racionalnu procjenu o različito uređenim društvima i morala je biti dovoljna za razboritost odluka u različitim društvenim okolnostima. Slojevitost ovog zadatka svakako je tražila široko područje teorijskih opravdanja. Prvo od osnovnih opravdanja moralo je sadržavati zahtjev za objašnjenjem pretpostavljenog slaganja o moralnoj opravdanosti prihvaćenih načela. Drugo od osnovnih opravdanja moralo je sadržavati zahtjev za objašnjenjem izbora društvenog okvira na koji su se načela trebala primijeniti. Treće od osnovnih opravdanja moralo je sadržavati zahtjev za objašnjenjem pretpostavljenih obilježja u naravi ljudskih bića. Ovi osnovni zahtjevi morali su, uzeti zajedno, opravdati i objasniti Rawlsovu teoriju o pravednosti. Opravdati je u smislu teorijske koherentnosti njezinog konteksta, te je objasniti u smislu tvrdnje o njezinoj praktičkoj primjenjivosti. Zadaća konstrukcije društvenog ugovora u teoriji o pravednosti poduzeta je u skladu s uvažavanjem realnog postojanja određenih društvenih prilika u suvremenim društvenim organizacijskim okvirima. Okvirima čija je obilježja Rawls smatrao do određene mjere kritički razborito prihvatljivim s obzirom na istražena obilježja o naravi ljudskih bića. Utjecaji filozofskih razmatranja o naravi ljudskih bića stoga su u njegovoj teoriji morali biti izrazito prisutni. Posebno prisutni s obzirom na njihovu moralnu sastavnicu. Naime, moralna sastavnica filozofskog razmatranja Rawlsu je poslužila kao teorijski temelj (arhimedovska točka) njegove cjelokupne konstrukcije društvenog ugovora. Ove utjecaje na osnovna opravdanja njegove teorijske konstrukcije Rawls nikada nije ni pokušao ostaviti nezapaženima. Upravo obratno, nastojao ih je primjereno zabilježiti i jasno istaknuti. Pri tom je naznačio kako on nikada nije bio pod cjelovitim utjecajem bilo koje sustavne teorije posebnih društvenih disciplina, niti je ikada bio pod cjelovitim utjecajem bilo kojeg sustavnog filozofema. Iz cjelovitih teorija i filozofema kritički je preuzimao ona stanovišta koja su mu mogla poslužiti u svrhu potkrijepe njegovih vlastitih stanovišta. Da je bilo drugačije Rawls zasigurno ne bi sve do danas bio ozbiljno razmatran i ozbiljno kritiziran u suvremenoj teorijskoj misli o moralnosti, politici, pravu, o ekonomskim zakonitostima, društvenom ustrojstvu, demokraciji, itd.

Na ovom mjestu pokušat ću ukazati na one utjecaje koji su u značajnoj mjeri odredili tijek razvoja moralne refleksije u Rawlsovoj misli. Općenitije iz razloga cilja ove rasprave. Posebnije iz razloga cjelovitijeg odgovora na prethodno postavljeno pitanje,<sup>220</sup> te iz razloga pokušaja postignuća rolsovskog odgovora na prethodno navedene kritike.

---

<sup>220</sup> Vidi pitanje br. 17!

Filozofija Immanuela Kanta izvjesno je ostavila snažan utjecaj na moralni refleksivni dio Rawlsove misli. Kantovska interpretacija Rawlsovih stanovišta o moralnosti uvijek je moguća. Na više mjesta u ovoj raspravi ova mogućnost je i podrobnije naznačena. Mogućnost ove interpretacije prvenstveno zrcali činjenica što je Rawls slijedio Kantovu etičku misao koja je zahtijevala opće slaganje o moralnim odrednicama. Slaganje koje je moguće postići posredstvom istraživanja moralnih moći ljudskih bića. Kantovo inteligibilno „ničim osim samim sobom“ uvjetovano moralno dobro odgovara Rawlsovom inteligibilnom „osjećaju“ za pravednost. Njihovo međusobno podudaranje u stanovištima, pri istraživanju fenomena moralnosti koji je zajednički ljudskim bićima, zasigurno je omogućilo temeljnu teorijsku polaznu točku za mogućnost kantovske interpretacije osnovnog dijela Rawlsove refleksije o moralnosti. Pri tom njihova evidentno postojeća međusobna razlika u uporabi metodološki postavljenog osnovnog zahtjeva koji je bio usmjeren ka istovrsnom cilju, nužno nije morala biti nepremostiva prepreka. Nužno nije morala biti nepremostiva prepreka za mogućnost kantovske interpretacije temeljnih dijelova Rawlsove refleksije o moralnosti. Za mogućnost kantovske interpretacije Rawlsovih stanovišta uporaba ovog osnovnog metodološkog zahtjeva, u cilju dolaženja do istovrsnog temeljnog rezultata, nužno nije morala biti ista u Kantovoj i u Rawlsovoj filozofiji. No za mogućnost ove interpretacije njihova međusobno različita uporaba istog metodološkog zahtjeva nipošto nije smjela biti ni toliko različita da bi vodila u međusobno proturječnu teorijsku nesumjerljivost. Ovaj osnovni „kopernikanski“ opći metodološki zahtjev koji je bio zajednički Kantu i Rawlsu je glasio: Nećemo unaprijed odrediti ono što mora biti tek rezultat istraživanja! No time je, promatrano s jedne strane, na prvi pogled postalo izgledno da se je istovrsnost Kantovog i Rawlsovog istraživanja fenomena moralnosti zaustavila isključivo samo na ovom općenito postavljenom zajedničkom im osnovnom metodološkom zahtjevu. Naime; u njihovim teorijski evidentno različitim uporabama ovog zajedničkog im metodološkog zahtjeva izgledno postoji velika i na prvi pogled nepremostivo proturječno nesumjerljiva teorijska razlika. U Kantovoj filozofiji ovaj je zahtjev uporabljen u cilju određenja sadržaja pojma moralnosti. On je naime glasio: Nećemo unaprijed reći koji je to sadržaj pojma moralnosti, nego ćemo ga odrediti moralnim načelom, s njim i uz pomoć njega! U Rawlsovoj filozofiji ovaj je zahtjev uporabljen u cilju određenja moralnog načela: Nećemo unaprijed reći što je to moralno načelo, nego ćemo ga odrediti uz pomoć sadržaja pojma moralnosti, s njim i uz pomoć njega! Teorijske uporabe istog metodološkog zahtjeva na prvi pogled izgledno su u ovim slučajevima postavljene na međusobno nesumjerljivo proturječno zahtijevane načine. Kant je zahtijevao određenje sadržaja moralnosti (moralno dobro) uz pomoć moralnog načela, a Rawls je zahtijevao

određenje moralnog načela (načela pravednosti) uz pomoć sadržaja pojma moralnosti. Zbog na prvi pogled metodološki međusobno teorijski nesumjerljivo proturječnih uporaba istog metodološkog zahtjeva izgledalo je da kantovska interpretacija Rawlsove refleksije o moralnosti i nije ništa više od pukog evidentiranja općenitog usvajanja te međusobne teorijski nesumjerljivo proturječno različite uporabe istog metodološkog zahtjeva. No promatrano s druge strane, izvjesno je da ni Kantova ni Rawlsova filozofija ne zahtijeva, niti neproturječno može zahtijevati, izvođenje sadržaja pojma moralnosti iz načelâ moralnosti. I u Kantovom i u Rawlsovom slučaju zahtjev za takvim izvođenjem značio bi upravo kršenje prethodno usvojenog osnovnog zajedničkog im metodološkog zahtjeva. I to bez teorijske potrebe za metodološkim postignućem spoznajnog rezultata u smislu postignuća neproizvoljnog slaganja o moralnim sadržajima. I u jednom i u drugom slučaju. U Kantovom slučaju pretpostavljeno načelo moralnosti bi već unaprijed proizvoljno odredilo sadržaj moralnosti, budući bi ovaj sadržaj bio izvediv iz samog načela. U Rawlsovom slučaju pretpostavljeni sadržaj moralnosti već unaprijed bi proizvoljno odredio načelo moralnosti, budući bi ovaj sadržaj također bio izvediv iz samog načela. Time bi se Kantu izvjesno opravdano moglo prigovoriti da od njegovog „kopernikanskog obrata“ u istraživanju moralnosti nije neprazno suvislo ostalo ništa, a Rawlsu bi se izvjesno opravdano moglo prigovoriti da je sadržajne uvjete svog misaonog pokusa naknadno prilagodio već unaprijed određenim načelima pravednosti. No ovakvim prigovorima izvjesno opravdano suprotstavlja se sam smisao zahtjeva za neizvedivošću rezultata istraživanja unaprijed: Unaprijed neizvedivošću iz bilo čega pa onda neizvedivošću unaprijed i iz načela! Smisao zahtjeva neizvedivosti unaprijed sadržavao je naime jedan zajednički im neprekoračivi uvjet: Odluka o sadržaju moralnosti može pripadati samo ljudskim bićima koja se o ovoj odluci slažu isključivo samo u skladu s svojim inteligibilnim sposobnostima! Odluka o sadržaju moralnosti proizvoljno stoga ne pripada ni Kantu ni Rawlsu. U Kantovoj filozofiji ovaj uvjet iskazan je u skladu s njegovim istraživanjem inteligibilnih moralnih moći uma. U Rawlsovoj filozofiji ovaj uvjet iskazan je u skladu s njegovim istraživanjem inteligibilnog osjećaja za pravednost. Neprekoračivim uvjetom suglasnosti kao nezaobilaznim dijelom smisla zahtjeva za neizvedivošću unaprijed, osigurana je spoznajna neproizvoljnost i logička necirkularnost i u Kantovoj i u Rawlsovoj refleksiji o moralnosti. Otud Rawlsovo obraćanje građanima kao bićima s pripadajućim im obilježjima racionalnosti i moralnosti. Za potkrjepu suvislosti ovog Rawlsovog obraćanja itekako postoji kantovska interpretacija. Za suvislost mogućnosti ovog Rawlsovog obraćanja pobrinuo se je prethodno sam Kant. Naime; Kantovo razrješenje paradoksa metode određenja sadržaja moralnosti uz pomoć moralnog načela je razrješenje poduzeto pod kategorijom



kauzalnosti, te izvjesno pokazuje da je njegova uporaba općeg metodološkog zahtjeva samo na prvi pogled i samo naizgled teorijski proturječno nesumjerljiva s Rawlsovom uporabom istog. Kauzalni lanac u Kantovoj filozofiji došao je do svijesti o bezuvjetnom pojmu moralnog dobra, te posredstvom dobre volje u metodološkom smislu pošao od formulacije kategoričkog imperativa kao zakonodavnog sredstva za praktičko razdvajanje dobra od zla. Metodološki pošavši od kategoričkog imperativa kao formulacije koja je u teorijskom smislu mogla omogućiti svijest o bezuvjetnom moralnom dobru, te posredstvom dobre volje u praktičkom smislu mogla zakonodavno odvojiti moralno dobro od zla.<sup>221</sup> Rawls stoga nije imao teorijske potrebe ponoviti Kantov metodološki postupak, niti razrješenje njegove paradoksalnosti. Kantov kategorički imperativ uspješno je ukazao na postojanje moralnog fundamenta – iskazno zahtijevajući suglasnost o moralnosti i dužnost djelovanja u skladu s njim. Pravednost je zasigurno bila uključena u Kantovo moralno „opće zakonodavstvo“. Stoga je Rawls mogao nastaviti na Kantov refleksivni rezultat u smislu određenja inteligibilnog osjećaja za pravednost kao moralne autonomnosti domišljene u skladu s apriornim područjem istraživanja čistog praktičkog uma. Jednom razriješenu paradoksalnost metode nije Rawls imao potrebe ponovno razrješavati. No Kantov osnovni metodološki zahtjev za neodređivanjem sadržaja moralnosti unaprijed, morao je Rawls nadalje dosljedno teorijski ispoštovati. Stoga je sadržaj načelâ pravednosti morao biti posljedica refleksije o moralnosti. Rawlsova načela pravednosti posljedica su refleksije o moralnosti utemeljene na kantovski rečeno „ničim osim samim sobom“ uvjetovanim inteligibilnim osjećajem za pravednost. Rawlsovo prvo načelo pravednosti posljedica je misaonog pokusa blisko utemeljenog u skladu s autonomnim rezultatom kantovske refleksije o moralnosti. Rawlsovo drugo načelo pravednosti posljedica je uvjetovana kantovskom mogućnošću praktičkog ostvarenja prvog načela pravednosti. Rawlsov izbor bile su realno postojeće okolnosti suvremenih društava koja pripadaju parlamentarnim demokracijama. Okolnostima za koje je Rawls smatrao da su razborito društveno prihvatljive s obzirom na obilježja ljudskih bića. Otud leksički poredak njegovih dvaju načela pravednosti. Za ovaj leksički poredak u društvenom okviru parlamentarnih demokracija itekako postoji teorijski sumjerljivo neproturječna potkrjepljujuća argumentacija. Argumentacija koju je moguće kantovski interpretirati i u teorijskom i u praktičkom smislu. No u poglavlju „*Kantovska interpretacija*

---

<sup>221</sup> O Kantovom razrješenju paradoksa metode određenja sadržaja pojma moralnosti nadam se da je bilo dovoljno rečeno u pod-poglavlju 2.4 ove rasprave.

pravednosti kao nepristranosti“<sup>222</sup> Rawls je pokazao i značajan kritički otklon od Kantove filozofije. Na jednom mjestu u ovom poglavlju Rawls je preuzeo prigovor iz kritike koju je Kantovoj filozofiji u svom djelu *Metode etike* (1907) uputio britanski filozof Henry Sidgwick.<sup>223</sup> Rawls je ovaj prigovor usvojio kao onto-logički neproblematičan prigovor Kantovoj filozofiji. Prigovor Kantovoj filozofiji i Rawlsovo razrješenje ovog prigovora glasi:

*„Postoji svejedno poteškoća koja treba biti razriješjena. Ona je dobro izražena od strane Sidgwicka<sup>31</sup>[<sup>31</sup>Vidi Metode Etike; dodatak: 'Kantovsko poimanje slobodne volje']. On je zamijetio da ništa u Kantovoj etici nije tako upadljivo od ideje da čovjek ostvaruje svoju istinsku osobnost kada djeluje iz moralnog zakona, a ako dopusti da su njegova djelovanja određena osjetilnim željama ili slučajnim svrhama on postaje subjekt zakona prirode. Prema Sidgwickovom mišljenju ova ideja je bezvrijedna. Njemu se čini da su prema Kantu životi svetaca i razbojnika podjednako rezultat slobodnog izbora (kao dio noumenalne osobnosti) i podjednako subjekt uzročnih zakona (kao fenomenalna osobnost). Kant nikada nije objasnio zašto razbojnik nije izrazio u svojem lošem životu svoju navlastitu i slobodno izabranu osobnost na isti način na koji svetac u svojem dobrom životu izražava svoju navlastitu i slobodno izabranu osobnost. Sidgwickov prigovor je odlučujući. Mislim odlučujući onoliko dugo koliko netko usvaja, (a Kantovo izlaganje izgleda da to dozvoljava), zajedno to da noumenalna osobnost može birati bilo koji neproturječni skup načela i to da djelujući iz tih načela, ma koji oni bili, je dovoljno za izraziti nečiji izbor kao ono što pripada slobodnom i jednakom racionalnom biću. Kantov odgovor morao bi biti da iako djelovanje prema bilo kojem neproturječnom skupu načela može biti rezultat odluke dijela noumenalne osobnosti, no nije tako da sva takva djelovanja, u odnosu na fenomenalnu osobnost, izražavaju ovu odluku kao onu koja je odluka slobodnog i jednakog racionalnog bića. Tako; ako osoba ostvaruje svoju istinsku osobnost izražavajući je svojim djelovanjima i ako iznad svega drugog želi ostvariti ovu osobnost, onda će ona izabrati djelovati iz načela koja jasno*

---

<sup>222</sup> John Rawls *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999., str. 224.

<sup>223</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy* o Henryju Sidwicku donosi sljedeće stanovište: „Henry Sidwick je bio jedan od najutjecajnijih filozofa etike viktorske doba i njegov rad nastavlja vršiti snažan utjecaj na anglo-američku etičku i političku teoriju. Njegovo remek djelo 'Metode Etike' (1907) je prvi put objavljeno 1874 i na mnogo načina označilo je vrhunac klasične utilitarističke tradicije – tradiciju Jeremyja Benthama te Jamesa i Johna Stuarta Milla – svojim isticanjem 'najveće sreće za najveći broj pojedinaca' kao temeljnog normativnog zahtjeva. Sidwickovo razmatranje ovog stanovišta bilo je opsežnije i znanstvenije od bilo kojeg prethodnoga, te je postavilo osnovu za većinu rasprava između utilitarista i njihovih kritičara u dvadesetom stoljeću. Utilitaristi, od G. E. Moorea i Bertranda Russela preko J. J. C. Smarta i R. M. Hare-a pa sve do Dereka Parfita i Petera Singera potvrdili su Sidwickovu 'Metodu' kao bitan izvor njihovih argumenata. Izvornik autoritativne i inspirativne formulacije utilitarizma“. (04.06.2016), Prijevod moj.

*pokazuju njezinu narav slobodnog i jednakog racionalnog bića. Dio koji nedostaje ovom argumentu tiče se pojma izražavanja. Kant nije pokazao da djelovanje iz moralnog zakona izražava našu narav na prepoznatljiv način, a djelovanje iz suprotnih načela to ne čini. Vjerujem da je ovaj nedostatak otklonjen uz pomoć zamisli o prvobitnom položaju. Bitna točka je to da trebamo argument koji pokazuje koja načela, ako bilo koja, bi slobodne i racionalne osobe izabrale i da ova načela moraju biti primjenjiva u praksi. Konačan odgovor na ovo pitanje potreban je da bi se odgovorilo na Sidgwickov prigovor. Moj prijedlog je da o prvobitnom položaju mislimo kao o važnom načinu sličnom onom načinu na koji noumenalne osobnosti vide svijet. Sudionici kao noumenalne osobnosti imaju potpunu slobodu izabrati bilo koja načela koja to žele; ali oni također imaju želju izraziti svoju narav kao racionalni i jednaki članovi inteligibilnog carstva s točno određenom slobodom izbora, o tom se radi, kao bića koja su sposobna imati ovakav pogled na svijet i koja mogu izraziti ovu mogućnost u svojem životu kao članovi društva ... najviše što je moguće otkriti svoju neovisnost o prirodnim slučajnostima i društvenoj nesreći ... Tako čovjek istražuje svoju slobodu, svoju neovisnost o slučajnostima prirode i društva, djelujući na načine koji mogu biti prepoznati u prvobitnom položaju.“<sup>224</sup>*

Iz navoda je izvjesno da je Rawls prihvatio Sidgwickovu kritiku. Prihvatio ju je kao odlučujuću u smislu Sidgwickova opravdanog upozorenja na ozbiljan nedostatak u Kantovoj etici. Ovaj nedostatak, prema Rawlsu, odnosi se na Kantov propust objašnjenja toga kako djelovanje iz moralnog zakona izražava našu narav na prepoznatljiv način. Rawlsovo otklanjanje ovog Kantovog propusta poduzeto je uz pomoć misaone konstrukcije u prvobitnom položaju: O prvobitnom položaju trebamo misliti kao o važnom načinu sličnom onom na koji noumenalne osobnosti vide svijet. Rawls je dakle usvojio samu bit Sidgwickovog prigovora: U Kantovoj filozofiji postoji tvrdnja o noumenalnom dijelu naše osobnosti. Noumenalno nespoznatljiv dio naše osobnosti značajno uzrokuje naše izbore djelovanja. Rawlsovo razrješenje Kantovog propusta objašnjenja izražavanja naše naravi poduzeto je uz pomoć prvobitnog položaja i izvjesno se odnosi samo na ispravak ovog propusta pronađenog u Kantovoj etici. Osobe u prvobitnom položaju donose odluku o načelima pravednosti na sličan način na koji noumenalne osobnosti u Kantovoj filozofiji vide svijet. U ovom ispravku ne-realnost sudionika koji u misaonom pokusu zamjenjuju ljudska bića uspoređena je s noumenalnošću dijela osobnosti realno opstojjećih ljudskih bića: Sudionici kao noumenalne

---

<sup>224</sup> John Rawls *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999., str. 224-225.

osobnosti imaju potpunu slobodu izabrati bilo koja načela koja to žele, ali oni također imaju želju izraziti svoju narav kao racionalni i jednaki članovi inteligibilnog carstva s točno određenom slobodom izbora, kao bića koja su sposobna imati ovakav pogled na svijet i koja mogu izraziti ovu mogućnost u svojem životu kao članovi društva. Načela pravednosti o kojima sudionici pokusa odlučuju zasigurno pripadaju području istraživanja moralnosti, te se Rawlsov ispravak Kantovog propusta izvjesno odnosi samo na Kantovu etiku. No teško da se je Rawls na ovaj način doista uspješno suprotstavio Sidgwickovom prigovoru. Naime; Sidgwickov prigovor ne odnosi se samo na Kantovu etiku, nego se odnosi na cjelokupnu Kantovu filozofiju. Prigovor se odnosi na sam temelj cjelokupne Kantove filozofije uma. Prema Sidgwicku, ljudsko biće u Kantovoj filozofiji obilježeno je nespoznatljivim noumenalnim obilježjem sadržanim u biti svoje naravi. Ono što je noumenalno nespoznatljivo izvjesno na bilo koji način nije moguće spoznati. Stoga Kantova filozofija preko noumenalnosti dosljedno i neizostavno vodi u spoznajni skepticizam. To je razlog zbog kojeg je Sidgwick zaključio da je Kantova ideja bezvrijedna. Sidgwickov autoritet značajno je sve do danas prisutan u Anglo-američkoj filozofskoj tradiciji. Prisutan je kao jedan od bitnih inspirativnih izvornika suvremene utilitarističke misli. Istovremeno je prisutan i kao jedan od bitnih inspirativnih izvornika argumentacije u prilog odbacivanju cjelokupne Kantove filozofije. Promotrimo iz ovih razloga поближе aspekt Sidgwickovog prigovora o Kantovom izjednačavanju života svetaca i razbojnika. Kant je ne samo u etičkom, nego i u svakom drugom smislu, izjednačio živote svetaca i razbojnika. Razlog ovog Kantovog izjednačavanja je njegova postavka o noumenalnosti dijela naše osobnosti koja na nespoznatljiv način djeluje na fenomenalnost naših izbora djelovanja. Ovakav izjednačavajući rezultat po Kantovu ideju u cijelosti je doista poražavajući. U etičkom smislu neotklonjivo je poražavajući iz sljedećih razloga: Za grabežno umorstvo razbojnik ne može snositi nikakvu moralnu odgovornost, budući je noumenalni dio njegove osobnosti, na nama nespoznatljiv način, te onda nužno i razbojniku osobno na nespoznatljiv način, donio slobodnu odluku o grabežnom umorstvu. Fenomen grabežnog umorstva uzrokovan je noumenonom.<sup>225</sup> Za svoju nesvjesnu i ujedno proturječno slobodnu odluku razbojnik svakako ne može snositi nikakvu moralnu odgovornost. Za djelo samožrtvujuće pomoći potrebnima svetac ne može imati nikakvu moralnu zaslugu, budući je također noumenalni dio njegove osobnosti, nama pa onda i svecu

<sup>225</sup> „Fenomen“ od grč. *φαίνεσθαι* = pokazivati se, ono što je vidljivo. Prema Aristotelu; sve ono što se izravno pokazuje osjetilima. Prema Platonu; nesavršeno pojavljivanje tjelesnih stvari kao privida u odnosu prema savršenoj idealnosti. Prema Kantu; predodžbena pojavnost omogućena aperceptivnim apriornim prostorno-vremenskim formama zorova. „Noumenon“ od grč. *νοούμενον* = ono što je mišljeno. Prema Platonu; ono što je očišćeno od svake osjetne slike te je neposredni objekt uma. Prema Kantu; ono što je s onu stranu mogućnosti naše spoznaje te je transcendentno nespoznatljiva stvar po sebi.

osobno također na nespoznatljiv način donio slobodnu odluku o bezuvjetnoj pomoći onima kojima je pomoć potrebna. Za svoju nesvjesnu i ujedno proturječno slobodnu odluku svetac svakako ne može imati nikakvu moralnu zaslugu. Kant je dakle izjednačio živote svetaca i razbojnika. To je, prema Sidgwicku, etički rezultat temelja cjelokupne Kantove filozofije uma. No zamijetimo da ovaj Sidgwickov rezultat cjelokupne Kantove filozofije vrijedi samo i isključivo samo ako je Kant doista slobodu našeg izbora djelovanja iz svjesnog i spoznatljivog područja apriornosti premjestio u nespoznatljivo te time nužno posljedično i u nesvjesno područje noumenalnosti. Usuprot Sidgwickovoj tvrdnji i Rawlsovom prihvaćanju iste, Kant pri izlaganju svoje filozofije nikada i ničim nije dozvolio ovakvo premještanje slobode našeg izbora djelovanja u područje nesvjesnog. Transcendentno noumenalno nespoznatljivu „stvar po sebi“ Kant je vezao samo i isključivo samo uz područje aposteriornosti.<sup>226</sup> Fenomen kao aposteriorni zamjećaj koji nazivamo pojavom predodžbeni je rezultat koji je u ontološkom smislu subjektno omogućen našim zorovima kao apriornim aperceptivnim formama našeg zornog zamjećaja prostora i vremena.<sup>227</sup> Fenomen kao pojava mora biti pojava nečeg što je različito od same pojave. Odnosno; fenomen kao predodžba mora biti predodžba nečeg što je različito od same predodžbe. Naša osjetila, aperceptivno uvjetovana čistim zorovima, moraju biti podražena (aficirana) nekim izvanjskim objektnim podacima da bi um imao što sažeti (aprehenzivno sintetizirati) u fenomenalnu pojavu.<sup>228</sup> Mora dakle u izvanumski opstojećoj realnosti postojati nepojavni, nepredodžbeni uzrok pojavnih predodžbenih podataka koji naš um sintetizira u fenomenalnu pojavu. Ovo je osnovni razlog zbog kojeg je Kant tvrdio da je noumenalno nespoznatljiva, transcendentna „stvar po sebi“ nužna logička posljedica njegove filozofije.<sup>229</sup> U Kantovoj filozofiji izvjesno je da je transcendentno samo ono što nadilazi spoznajne moći uma. Kantova postavka o postojanju noumenona kao nespoznatljive „stvari po sebi“ u spoznajnom smislu ne znači ništa više od tvrdnje da ljudska bića ne mogu spoznati krajnju istinu o realnosti koju nastanjuju.<sup>230</sup> No već na aposteriornoj razini, razini istraživanja fenomenalnosti, u Kantovoj filozofiji ne postoji tvrdnja o nekoj noumenalnoj nespoznatljivosti. Fenomene i red među fenomenima moguće je istražiti primjenom spoznajnih moći čistog uma. Odnosno; moguće ih je istražiti uz pomoć znanstvenih

<sup>226</sup> Vidi napomene, te odnosne navode iz Kantove filozofije u pod-poglavlju 2. 4 ove rasprave.

<sup>227</sup> Subjektivnost ovdje znači ono što je apriorno čisto ontološko obilježje ljudskog bića.

<sup>228</sup> Objektivnost ovdje znači ono što je aposteriorno obilježje izvanumski opstojeće realnosti.

<sup>229</sup> Je li „stvar po sebi“ posljedica i metafizičkog koraka u Kantovoj filozofiji izvan je okvira ove rasprave.

<sup>230</sup> Ova „skeptička“ Kantova tvrdnja na različite načine prihvaćena je u dobrom dijelu suvremene filozofske i znanstvene misli. Sličan „skeptizam“ izražavao je npr. Albert Einstein, Henry Poincare i Kurt Gödel. Karl Popper je ovaj „skeptizam“ izrazio zamijenivši pojam teorijski istinite znanstvene tvrdnje pojmom istinolike (*verisimilitude*) znanstvene teorijske tvrdnje. Kantovu tvrdnju o nespoznatljivosti krajnje istine o realnosti suvremena znanost nije ni potvrdila niti ju je oborila. Budućnost je svakako neizvjesna.

istraživanja. Na apriornom području istraživanja arhitektonike čistog uma logički i matematički rezultati istraživanja primjenjivi su na aposteriora prirodnoznastvena istraživanja. Logički i matematički rezultati transcendentálnih istraživanja *ratia* čistog uma u Kantovoj filozofiji zasigurno pripadaju apriornom području istraživanja.<sup>231</sup> No na apriorno područje istraživanja noumenalno nespoznatljiva „stvar po sebi“ nikako ne može uzrokovno djelovati. Naime; definicija pojma *a priori* izvjesno glasi: Apriorno je ono što je apsolutno i bezizuzetno neovisno o bilo kojem iskustvenom osjetilnom sadržaju. Kant dakle u racionalnost kao obilježje ljudskog bića nikako i ničim nije mogao uvesti noumenalnost. Inače bi Kantova ideja, upravo kako to tvrdi Sidgwick, doista i bila bezvrijedna. Posebno bi bila bezvrijedna u spoznajnom smislu. Naime; iza logičkih i matematičkih apriorno transcendentálno istraženih rezultata uzrokovno bi stajala noumenalna „stvar po sebi“ pa bi se onda ovi rezultati uzrokovani noumenalnošću primjenjivali na aposteriornu fenomenalnost koja je u Kantovoj filozofiji doista i uzrokovana noumenalnošću. Kant bi dakle bio apsolutni spoznajni skeptik. Ništa ne bi ostalo od spoznaje istine ni o sebi ni o onom što je izvan nas. Ništa osim izvjesnosti spoznaje da o bilo čemu ne možemo istinito reći bilo što. Tvrdim da je Kantova filozofija daleko od ovakvog zaključka. No za sada je barem izvjesno to da Kant preko izlaganja svoje ideje o mogućnosti apriornog istraživanja uma kao racionalnog obilježja ljudskog bića, nikako nije mogao uvesti bilo kakvu noumenalnost kao dio naše osobnosti. To svakako ne znači da je nije mogao uvesti preko izlaganja svoje ideje o mogućnosti istraživanja moralnosti. No čisti praktički um je pod kategorijom kauzalnosti uspostavio svoj kauzalni niz o moralnosti isključivo na apriornom području istraživanja. U ovom kauzalnom nizu nikako nije mogla sudjelovati noumenalna „stvar po sebi“: Ono što na transcendentan način uzrokuje aposteriornost zasigurno ne može biti uzrokovni dio niza apriorne kauzalnosti. Inače čisti praktički um uopće ne bi neproturječno ni mogao biti čisti um. Kantovu filozofiju iz razloga njezine teorijske nekoherentnosti tada nitko nikada ne bi ni spomenuo. Ipak, tako daleko u svojoj kritici nije išao čak ni Sidgwick. Izvjesno je dakle i to da apriorna uzročnost čistog praktičkog uma, koja je uz pomoć kategoričkog imperativa, razdvojila dobro od zla nikako nije mogla uvesti noumenalnost u našu osobnost. Ali, ovo moralno razdvajanje u Kantovoj filozofiji praktički je postignuto posredstvom dobre volje. Ostaje dakle promotriti je li se noumenalnost naše osobnosti u temelj Kantove filozofije uma uspjela nekako uvući preko djelovanja volje. Naime; bez obzira na to što, prema Kantu, na svijetu nema ničeg

---

<sup>231</sup> Transcendentno u Kantovoj filozofiji je ono što je nije spoznajno dostupno, jer nadilazi spoznajne moći čistog uma. Transcendentálno u Kantovoj filozofiji je ono što je spoznajno dostupno, jer je na apriornom području istraživanja imanentno moćima čistog uma.

dobrog osim dobre volje, čime je on izvjesno ustvrdio ničim aposteriornim uvjetovanu apriornu autonomnost dobre volje, izvjesno slijedi to da je i dobra volja samo volja. Volja je zasigurno želja za nečim. Bila ona dobra ili zla volja, intencionalno je uvijek usmjerena ka nekom cilju. Noumenalnost naše osobnosti mogla se je dakle preko djelovanja volje uvući u temelj Kantove filozofije samo ako je Kant dopustio da na apriornom području istraživanja moralnosti na voljni cilj postoji uzrokovno djelovanje noumenalne „stvari po sebi“. Samo ovakvo uzrokovno djelovanje moglo je uspostaviti noumenalni dio naše osobnosti, te time premjestiti voljno djelovanje u područje nespoznatljivo nesvjesnog. No na apriornom području istraživanja moralnosti u odnosu na djelovanje dobre volje postoji u Kantovoj filozofiji jasno i nedvojbeno izražena zaprjeka (barijera) bilo kojoj mogućnosti premještanja slobode izbora voljnog djelovanja iz područja svjesnog djelovanja u područje nesvjesnog: Volja je samu sebe prepoznala kao dobru volju i to kao fakat čistog uma. Općenito i bezizuzetno vrijedi da pri bilo kojem racionalnom istraživanju bilo kojeg predmeta istraživanja nikakvo izvan-racionalno „prepoznavanje“ nije moguće. Inače takvo istraživanje suvislo i ne bi ni moglo biti određeno kao racionalno istraživanje. Ovo vrijedi i onda kada se oslanjamo na racionalnu intuiciju. Bila ona logička, matematička ili moralna intuicija. Uvijek vrijedi kada se radi o racionalnoj inteligibilnosti (intelektualnosti). Vrijedi to svakako onda i pri Rawlsovom oslanjanju na osjećaj za pravednost. Neizostavno naime slijedi: Bilo koji racionalno istraženi rezultati na bilo kojem području istraživanja neizostavno povlače da ih moramo biti svjesni. U suprotnom nužno upadamo u *contradictio in adjecto*: Ustvrđujemo izvan-racionalnu nesvjesnost racionalne svjesnosti. Preko sljedeće tvrdnje: Rezultati svjesno racionalno poduzetih istraživanja su nam racionalno nedostupni, budući ih racionalno svjesno nismo u stanju prepoznati. Ono što općenito i neizostavno vrijedi za bilo koje racionalno istraživanje zasigurno onda vrijedi i za Kantovo istraživanje moralnosti. Volja je stoga samu sebe mogla samo i isključivo samo svjesno prepoznati kao dobru volju. Kant je naime metodološki pošao od kategoričkog imperativa kao formulacije koja je u teorijskom smislu mogla omogućiti svijest o bezuvjetnom moralnom dobru, te posredstvom dobre volje u praktičkom smislu mogla zakonodavno odvojiti moralno dobro od zla. Time na nesumnjivo samo svjestan način volja je mogla izraziti nagnuće naše naravi. Tu noumenalnosti kao transcendentnoj nespoznatljivosti doista nije moglo biti mjesta. Dakle, u Kantovo istraživanje moralnosti preko djelovanja volje nikako se nije mogla uvući noumenalnost kao dio naše osobnosti koja na nama nespoznatljiv način slobodno djeluje umjesto naše svjesne osobnosti. U Kantovom izlaganju njegove ideje o moralnosti jednostavno nema mjesta za bilo kakvo premještanje slobode odlučivanja iz područja fenomenalne spoznatljivosti u područje

noumenalne nespoznatljivosti. Prema Kantu i najgori razbojnik zna da grabežno umorstvo nije djelovanje u skladu s „moralnim zakonodavstvom“. Kant ničim i nikako nije mogao izjednačiti živote svetaca i razbojnika, budući za njegovo tobožnje uvođenje obilježja noumenalnosti u našu osobnost u njegovoj filozofiji jednostavno nema mjesta. Stoga nema mjesta ni za nemogućnost određenja moralne odgovornosti, niti za nemogućnost određenja moralne zasluge, zbog njegovog tobožnjeg premještanja slobode izbora naših odluka u područje nesvjesne nespoznatljivosti. Umorstvo uzrokovano ničim racionalnim izazvanom emocijom predmet je istraživanja psihijatrije. Umorstvo uzrokovano pod-svjesnim uzrokom predmet je istraživanja razvojne i socijalne psihologije. Grabežno umorstvo uzrokovano svjesnom odlukom predmet je istraživanja razvojne i socijalne psiho-patologije. Ove činjenice nisu u proturječnosti s Kantovom filozofijom. Naime; prema Kantovoj filozofiji psihologijska i psihijatrijska istraživanja zasigurno pripadaju znanstvenim istraživanjima. Znanosti u aposteriornosti zasigurno istražuju ono što pripada fenomenalnosti. Istraživanje područja fenomenalnosti zasigurno je prema Kantovoj filozofiji imanentno, a ne transcendentno, spoznajnim moćima uma. Svakako Kant nije mogao misliti da se znanost čiji je predmet istraživanja ljudska mentalnost može ili treba baviti spoznajom nespoznatljivog. Razvidno je da Kant pri izlaganju svoje filozofije ničim nije mogao uvesti noumenalnost kao nespoznatljivi dio naše osobnosti. Kantov tobožnji propust objašnjenja kako djelovanje iz moralnog zakona izražava našu narav jednostavno ne postoji. Rawlsov ispravak ovog nepostojećeg propusta bio je stoga nepotreban. Ovaj „ispravak“ međutim nije bitno utjecao na mogućnost kantovske interpretacije Rawlsove refleksije o moralnosti. Nije mogao utjecati ni na Rawlsovu ideju moralne psihologije. O tome svjedoči i utjecaj Aristotelove filozofije na Rawlsovu refleksiju o moralnosti.

Aristotelova filozofija utjecala je na Rawlsovu refleksiju o moralnosti kao jedna od središnjih objašnjujućih poveznica s načinom na koji je Rawls u moralnoj psihologiji odredio samopoštovanje kao društveno najvažnije primarno dobro. Rawlsovo aristotelovsko načelo koje je poslužilo u ovu svrhu glasi: Pod uvjetom da su ostale stvari jednake, ljudska bića uživaju u uporabi svojih ostvarenih sposobnosti (urođenih ili naučenih darovitosti) i ovo zadovoljstvo se povećava što je sposobnost više ostvarena, ili što je veća njezina složenost.<sup>232</sup> Pri uobličanju ovog načela Rawls se je pozvao na *Nikomahovu etiku*. Na ono što Aristotel kaže o međusobnim odnosima sreće, djelovanja i uživanja. Uloga aristotelovskog načela u

---

<sup>232</sup> U originalu: „Aristotelian Principle runs as follows: other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity.“ *A Theory of Justice*, str. 374.



teoriji primarnih dobara je u tome što izražava psihološku činjenicu koja u svezi s poimanjem racionalnih životnih planova objašnjava naše promišljene vrijednosne sudove o njima. Pod uvjetom da je ovo načelo istinito i da dovodi do zaključaka koji odgovaraju našim uvjerenjima o tome što je dobro i što je zlo, ono zauzima svoje mjesto u teoriji o moralnosti. Mjesto u ravnoteži koja se postiže rasuđivanjem.<sup>233</sup> Rawls je Aristotelovo uravnoteženje želje za ostvarenjem onog što je latentno prisutno u našoj osobnosti posebno istakao kao našu prirodnu motivaciju i tendenciju. Objašnjujuća poveznica Rawlsovog određenja samopoštovanja osobe i Aristotelovih stajališta o tendenciji, samoostvarenju i uravnoteženju izvjesno može podržati poimanje motivacije za djelovanjem u Rawlsovoj ideji o moralnoj psihologiji. Smisao za pravednost u skladu s našim osobnim sposobnostima možemo od naznaka njezinog postojanja u potencijalnosti razviti do pune svijesti o istoj kao našu osobnu motivacijski djelatnu aktualnost. Aristotelovski rečeno: Ako uravnoteženje (harmonija) kognitivnih i afektivnih osobina ljudskog bića vodi ka vrlini, onda moralna vrлина prepoznatljiva kao pravednost vodi ka općenitijem definiranju moralnosti ljudskog bića. Aristotel je, naime, govorio o pravednosti kao o složenoj vrlini na koju se mogu primijeniti osobine ostalih vrlina.<sup>234</sup> Pravednost je vrлина okrenuta prema drugima. Pravedno djelovanje ponekad zahtijeva npr. hrabrost. Vrlina pravednosti kao nepristranost i jednakost povezana je s usavršavanjem, učenjem, razboritošću, uravnoteženjem, sviješću i egzistencijom. Utjecaj na Rawlsovu ideju društvenog ugovora je dakle izvjestan.

Rawlsova konstrukcija društvenog ugovora pripada liberalizmu kao njegov doprinos koji je u suvremenoj filozofiji politike označen kao socijalni liberalizam. Već po činjenici pripadnosti liberalizmu, klasična misao liberalizma morala je utjecati na Rawlsovu teoriju. Inače Rawls i

---

<sup>233</sup> Tonći Kokić u djelu *Pregled antičke filozofije* u svezi s Aristotelovim poimanjem uravnoteženja donosi sljedeće navode iz Nikomahove etike: „Dakle, dobra su podijeljena na troje, pa su jedna nazvana izvanjskim, dok su druga ona duše i tijela; ona koja se tiču duše nazivamo najizvrsnijim i najpotpunijim dobrima, i duševne čine i djelatnosti postavljamo kao dobra duše (1098b12-16) ... Dakle, kreposti ne nastaju u nama ni po naravi ni protiv naravi, nego smo mi po naravi načinjeni tako da ih primamo, dok se one usavršavaju navadom (1103a23-25) ... Preostaje da je ona (razboritost ili *phrónēsis*, nap. autora) istinski činidbena sposobnost prema razumu, a što se tiče stvari koje su čovjeku dobre ili loše (1140b4)“. Oslanjajući se na Guthriea, autor zaključuje da su *lógos* i moralni osjećaj ili osviještenost za pravo i krivo, čimbenici koji prema Aristotelu vode u uravnoteženo djelovanje duše u skladu s vrlinom. Ovo djelovanje nazvao je Aristotel *eudaimonia*. Oslanjajući se na Zellera autor zaključuje da se ovo blaženstvo sastoji u ljepoti i savršenstvu same egzistencije, da su užici koje čovjek može doživjeti izvedeni iz ovog savršenstva, ali nisu njezin cilj niti mjerilo vrijednosti.

<sup>234</sup> Frederick Copleston, u djelu *A History of Philosophy: Greece and Rome* iznosi sljedeće: „U petoj knjizi *Etike* Aristotel razmatra pravednost. Pod pravednošću on razumijeva (a) ono što je zakonito i (b) ono što nepristrano (*fair*) i jednako (*equal*) .... Konačno (1135a15-36) skicira vrlo vrijednu razliku između različitih vrsta djelovanja koje su materijalno nepravedne, zaključivši kako se djelovanje koje rezultira štetom za drugoga, kada šteta nije zamijećena ili namjeravana – a posebno ako šteta nije primarno rezultat tog djelovanja – jako razlikuje od djelovanja koje će prirodno rezultirati štetom za drugoga, posebno ako je šteta unaprijed bila viđena i namjeravana. Razlika koju je skicirao ostavlja prostor za poimanje jednakosti kao vrste pravednosti koja je nadređena (*superior*) zakonitoj pravednosti, ova druga je preopćenita da bi se mogla primijeniti na sve posebne slučajeve.“ Continuum, London, New York 2003., str. 341., 342-343.

ne bi mogao biti pojmljen kao jedan od autora koji su promicali suvremenu inačicu liberalističke misli. Za potrebe ove rasprave, a čiji je cilj izdvojiti etički temelj Rawlsove socijalno osjetljive inačice suvremene liberalističke misli, naznačimo utjecaj klasičnog autora čiji je utjecaj u ovom smislu bio najznačajniji.

Istaknimo utjecaj Johna Stuarta Milla. Millova napomena o pravednosti kao jednakosti pred zakonom, te njegov način prihvaćanja Aristotelovog učenja o prirodnim psihološkim sklonostima ljudskih bića svakako je utjecala na Millovo poimanje psihologije. Utjecala je na vrlo sličan način u odnosu na ono što je Rawls nazvao aristotelovskim načelom u smislu psihološkog motivacijskog određenja o sklonosti ljudskih bića. No tu sličnost u odnosu na ulogu psihologijskih naučavanja prestaje. U skladu s induktivističkom metodom istraživanja, (kojoj je Mill začetnik i u smislu njezine empirističke filozofske interpretacije), Mill je mislio da moralnost treba biti zasnovana na psihologiji. A psihologija treba biti zasnovana na podacima dobivenim iz iskustva.<sup>235</sup> Rawls se nije neposredno suprotstavio ovom Millovom stanovištu o zasnivanju psihologije. Posebno se nije neposredno suprotstavio s obzirom na činjenicu neizvjesnosti rezultata budućeg razvoja znanosti. No za potrebe teorije o pravednosti istaknuo je drugačiju ideju – ideju moralne psihologije. Psihologije koja je uobličena i uz pomoć etičkih promišljanja o moralnom dijelu ljudske mentalnosti. Činjenice nisu značajno proturječile ovoj Rawlsovoj ideji. Zamijetimo da one ovoj ideji značajno ne proturječe sve do danas. Naime, u protekle stotinu šezdeset i tri godine otkad je Mill (1843) izrazio svoje stanovište o utemeljujućoj ulozi psihologije u odnosu na moralnost, treba zamijetiti da još uvijek nije u potpunosti jasno kako psihologiju zasnovati na podacima dobivenim isključivo iz empirijskog iskustva. Kako CNS uzrokuje viša kognitivna stanja poput moralnih stanja je nejasno. Možemo li fenomen moralnosti reducirati na neotkriveni neurofiziološki proces za sada je neizvjesno. Suvremenost svakako ne može pričekati da budućnost možda razriješi ovu nepoznanicu. Mislim da je barem filozofski moguće zamijetiti sljedeću poteškoću: Filozofija empirizma u svom radikalnom obliku zahtijeva da um mora biti *tabula rasa* bez ikakvih navlastitih moći, a da ipak mora imati dovoljno navlastite moći da može sudjelovati pri uobličavanju ideja. Uključno sudjelovati i u ideji filozofije empirizma. Barem je izvjesno to da činjenice do sada ne obesnažuju Millovu ideju o psihologiji kao

---

<sup>235</sup> *Internet Encyclopedia of Philosophy* iskazuje sljedeće: „Kao što je napomenuo u raspravi 'Sustav logike' Millovo opredjeljenje za 'metodološki individualizam' učinio je psihologiju utemeljujućom moralnom znanošću ... Mill uspostavlja razliku između a posteriori i a priori škola u psihologiji. Prve 'razrješuju cjelokupan sadržaj uma u iskustvenosti'. (CW, XI.341). Druge naglašavaju da 'u svakom misaonom činu, sve do najelementarnijih, postoji čimbenik koji nije dan umu, nego je prilog dan od strane uma u skladu s njegovim moćima'. (CW, XI.344). U a priori ili intuicionističkoj školi, iskustvo 'umjesto da bude izvor i uzor našim idejama, ono je proizvod navlastite snage uma koja radi na izvanjskim podacima koje dobivamo izvan nas, te uvijek ima mentalni kao i eksternalni čimbenik. (CW, XI.344).“ (25.06.2016). Prijevod moj.

znanosti koja bi trebala biti utemeljujuća za moralnost, ali ne obesnažuju ni Rawlsovu ideju o moralnoj psihologiji.<sup>236</sup> Rawls je ustvrdio da bi se Mill složio s tim da suvremenost ne može čekati na buduće rezultate znanstvenih istraživanja, jer je i sam Mill u *Utilitarizmu* ustvrdio da društvene potrebe u visokom stupnju usredotočuju naš interes za njihovu regulaciju. Rawlsov leksički poredak dvaju načela pravednosti u ovom smislu usredotočenja interesa je proveden u skladu s ovim Millovim stanovištem. Mill je korisnost protumačio u skladu s svojim „metodološkim individualizmom“. Rawls je slijedio ovu Millovu misao, pokušavši je uz pomoć drugog načela pravednosti proširiti u smislu „korisnosti za sve individue“. Najveći utjecaj Mill je svakako izvršio na Rawlsovu misao preko u liberalizmu široko prihvaćenog uvjeta ograničenja slobode u ime slobode. U inačici koja dodatno ističe individualizam: Sloboda osobe prestaje tamo gdje započinje sloboda druge osobe.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Vidi pod-poglavlje 2. 2 ove rasprave!

<sup>237</sup> Jonathan Wolff u svom djelu *Uvod u političku filozofiju* raspravu o slobodi započinje upravo navodom sljedećeg Millovog stanovišta: „Jedini cilj, zbog kojeg se sila može pravedno primijeniti nad bilo kojim članom civilizirane zajednice protiv njegove volje, jest spriječiti ga da čini nepravdu drugima. Njegovo vlastito dobro, fizičko ili moralno, nije dovoljno opravdanje“ (prev. Tvrtko Jolić), Hrvatski studiji, Zagreb 2011.

## ZAKLJUČAK

John Rawls je s pravom prepoznat kao jedan od najznačajnijih autora dvadesetog stoljeća na području istraživanja filozofije politike. Prvenstveno stoga jer se njegova konstrukcija društvenog ugovora obraća suvremenim problemima uređenja države. Njegov teorijski *opus* prelazi i ovako široko postavljene okvire istraživanja, te se općenito obraća čovječanstvu. S vječnim pitanjima o slobodi i demokraciji. Rawls ne donosi ni savršena rješenja ni konačne odgovore. No takve odgovore do sada nikad jednoznačno nije donijela ni povijest posebnih znanosti ni povijest filozofije. Odnos slobode, demokracije i oblika društvene organiziranosti promišljamo tisućama godina. S praktičkim rezultatima koji su daleko od savršenih, a često i s takvim rezultatima za koje mnogi drže da su po čovječanstvo zapravo poražavajući. Ono što privlači Rawlsovom djelu je njegov pokušaj promišljanja stabilizacije odnosa u suvremenim društvima parlamentarne demokracije. No za rješenja koja je predložio, istražujući posljedice smisla i značenja poimanja pravednosti u ovim društvima, u određenoj mjeri bila je potrebna preraspodjela društvenih dobara. Preraspodjela u cilju postizanja i očuvanja samopoštovanja osoba u najnepovoljnijem materijalnom položaju. Rawlsov teorijski prijedlog odnosi se na suvremena društva s konkurentskim tržišnim kapitalističkim načinom proizvodnje. Ne zbog toga što je tržišno uspostavljeno uređenje Rawls smatrao savršenim i konačnim oblikom društvene organiziranosti, nego stoga što je dosadašnje povijesno iskustvo pokazalo da čovječanstvo do sada teško da je smislilo nešto drugo praktički funkcionirajuće bolje. Povijesno iskustvo svakako je djelovalo pri odgovorima. Posebno pri odgovorima na pitanja o naravi ljudskih bića. Rawlsovo teorijsko promišljanje izazvalo je veliku intelektualnu pažnju. No otvorilo je i prostor za kritike iz svih teorijskih pravaca.

Ono što plijeni pažnju u odnosu na Rawlsovo djelo je to što su mogući rawlsovski odgovori na ove više ili manje ozbiljne teorijske kritike. Mogući su odgovori na kritike u rasponu od djelomice pa sve do u cijelosti odbijajućih prigovora. Tako se prigovor koji tvrdi da se Rawlsova teorija ne može nositi s posebnim slučajevima nepravednih postupaka može obarati odgovorom na jednostavno pitanje: Po kojim mjerilima smo te posebne slučajeve uopće proglasili nepravednim postupcima? I izvan Rawlsove teorije nužno smo ih prethodno morali prepoznati kao nepravedne postupke. Ono što je prepoznato kao nepravedan postupak zasigurno je kao takav postupak prepoznato i u teoriji o pravednosti. Rawlsova teorija dovoljno je obuhvatna da može ponuditi i mjerila prepoznavanja nepravednosti i sugerirati razrješenja. Na prigovor o ograničenju izazvanom leksičkim poretkom načelâ pravednosti moguće je odgovoriti da se ovdje ne radi o ograničenju, nego o uspostavi mogućnosti

praktičkog ostvarenja prvog načela pravednosti. Na prigovor o Rawlsovom izdvajanju degradirajuće hijerarhije u kojoj zahtjevi najgorih dolaze najprije, moguće je odgovoriti da označavanje osoba u najnepovoljnijem društvenom položaju kao „najgorih“ graniči s nehumanošću. Naime ovi „najgori“ izgleda da rađaju također „najgore“. U nekoj čudnoj i ničim razumnim potkrijepljenoj „genetskoj“ kombinatorici povezanoj s društvenim položajem „najgorih“. U Rawlsovom dobro uređenom društvu nema ni „najgorih“ ni „najboljih“. Postoje samo jednaki pred zakonom s jednakim pravom na ostvarenje vlastitog samopoštovanja. Usuprot kritici o Rawlsovom tobožnjem zagovaranju „tipa“ čovjeka koji tobože superiorno može prosperirati u odnosu na sve ostale „tipove“ ljudskih bića. Mogućnost samoostvarenja manjih ili većih sposobnosti i nadarenosti međusobno različitih osoba svakako ne ovisi o pripadnosti tobožnjim „tipovima“ ljudskih bića, ali zasigurno ovisi o društvenim prilikama i šansama koje svakoj osobi društvo uopće pruža. S općim naglaskom na jednakost propisa i pravednost postupaka pri društvenom otvaranju šansi za samoostvarenje osoba. S posebnim naglaskom na moralnu obvezu pomaganja „najmanjih“ među nama.<sup>238</sup> Prigovor za „apovijesnost“ Rawlsovog zahtjeva za pravednost može vrijediti samo ako ovaj zahtjev nikada u povijesnoj realnosti nije ni bio postavljan, ako nikada nije bio promišljan i ako je njegovo značenje i značaj tijekom povijesti bilo potpuno nepoznato. No ništa u povijesnoj zbiljnosti ne potvrđuje tobožnju „apovijesnost“ Rawlsovog zahtjeva za pravednošću. Bilo da se radi o promišljanjima unutar ili izvan zapadnog kruga ljudske civilizacijske zbilje. S ovim zahtjevom u povijesnoj realnosti slagali su se, da parafraziramo na Nozickovo inzistiranje, i anarhisti: Iz razloga ograničenja samovolje pojedinaca i/ili samovolje države. Egoistični strah i kocka teško da su suvislo tu mogli imati snagu ozbiljnog teorijskog prigovora. Upravo kao što je to slučaj i s Rawlsovim misaonim pokusom. Rawlsovoj teoriji o pravednosti teško je naime odreći humanost. No manje teško joj je odreći utopističnost.

U današnjim teorijskim trendovima zapadne civilizacije, poglavito zauzete pozitivističkom fascinacijom o istini do koje je moguće doći samo prirodnoznastvenim istraživanjima, Rawlsova teorija zapravo je neobična pojava. Neobičnost ove pojave ogleda se i u suprotstavljenosti današnjim teorijskim trendovima u društvenim znanostima. Trendovima s gotovo isključivim pouzdanjem u kvantitativne metode društvenih istraživanja i „spontanu“ tržišnu utakmicu. Trendovima koji sve više potiskuju filozofiju kao civilizacijski način promišljanja. Filozofski čimbenik moralnosti neodvojiv je od civilizacijske i kulturne razine jednog naroda. Makoliko ga političke „elite“ danas pokušavale zaobići i zanemariti. Na

---

<sup>238</sup> „Blago gladnima i žednima pravednosti, oni će se nasititi.“ Matej: LK6, 20-23/6

evidentnu štetu, a ne na korist svima. Nadam se da sam ovim zaključno odgovorio na pitanje br. 17, posljednje postavljeno pitanje. U zadnjih desetak godina zapravo i nema značajnijeg cjelovitog odbijanja Rawlsove teorije. Činjenice u suvremenosti, sasvim empirijski, ipak djeluju. Kao što bi rekao Karl Popper, teorija koja preživi falsifikaciju zasigurno ponešto govori o istini.

## ŽIVOTOPIS MENTORA

Rođen je 1975. u Bihaću (Bosna i Hercegovina), gdje je završio osnovnu školu i gimnaziju. Od 1993. do 1998. studirao je filozofiju i komparativni studij hrvatske kulture na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu. Akademске godine 1998./1999. upisao je poslijediplomski studij filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je doktorirao 2007. godine. Od 2000. je zaposlen na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta, najprije kao znanstveni novak, a potom i kao mlađi asistent, asistent i viši asistent na Katedri za etiku. 2009. je izabran u znanstveno-nastavno zvanje docenta, a 2013. u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora. Kao znanstveni novak, suradnik-istraživač i voditelj sudjelovao je u provedbi sedam znanstveno-istraživačkih projekata koje su financirali Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske i Sveučilište u Zagrebu, kao i u provedbi četiri međunarodna projekta koje su financirali DAAD, Volkswagen-Stiftung, UNESCO i Europska komisija. Od 2013. je tajnik Centra za integrativnu bioetiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, a od 2014. glavni tajnik Znanstvenog centra izvrsnosti za integrativnu bioetiku. Sudjelovao je s izlaganjima na više od stotinu domaćih i međunarodnih znanstvenih skupova, a na dvadesetak drugih domaćih i međunarodnih znanstvenih i stručnih skupova sudjelovao je kao slušač i diskutant. Osim toga, održao je u Hrvatskoj i inozemstvu sedamdesetak javnih predavanja o filozofijskim, znanstvenim i društveno-političkim temama, te sudjelovao kao izlagač na brojnim javnim tribinama i promocijama knjiga. Zamjenik je glavnog urednika časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica* te biblioteke "Filozofska istraživanja" pri Hrvatskom filozofskom društvu. Također je član uredništva znanstvenih časopisa *Jahr*, *The Holistic Approach to Environment* i *In medias res* te član savjeta Časopisa za primijenjene zdravstvene znanosti. Obavljao je niz funkcija u Hrvatskom filozofskom društvu (tajnik Društva, glavni tajnik međunarodne znanstveno-kulturne manifestacije *Dani Frane Petrića*, tajnik i član organizacijskih i programskih odbora domaćih i međunarodnih simpozija), a trenutno je administrativni tajnik Hrvatskog filozofskog društva, glavni tajnik međunarodne znanstveno-kulturne manifestacije *Lošinski dani bioetike*, član Organizacijskog odbora *Dana Frane Petrića*, te član Odbora za međunarodnu suradnju i Odbora za arhivu Društva. Od osnivanja, 2000., član je Hrvatskog bioetičkog društva, s funkcijama člana Upravnog odbora (2012.-2016.), voditelja zagrebačke podružnice Društva (od 2013.) i predsjednika Društva (od 2016.). Od 2011. godine je počasni član Bioetičkog društva Srbije. Bio je koordinator međunarodne konferencije *Bioetički forum za jugoistočnu Europu*, te član, potpredsjednik i predsjednik organizacijskih i programskih odbora nekoliko drugih skupova, uključujući IX. Svjetski kongres bioetike (*Opatija/Rijeka*, 2008.) i XVIII. Svjetski kongres medicinskog prava (*Zagreb*, 2010.). Od 2007. je član, a od 2013. predsjednik Državnog povjerenstva za provedbu natjecanja iz logike i filozofije učenika/ica srednjih škola pri Agenciji za odgoj i obrazovanje. Obavljao je ili još uvijek obavlja funkcije u određenim tijelima pri akademskim i državnim ustanovama, te surađuje s različitim znanstvenim, kulturnim i socijalnim organizacijama, inicijativama i projektima. Primarno se bavi praktičkom filozofijom, etikom i bioetikom, ali u područja njegova znanstvenog i stručnog interesa također spadaju filozofija tehnike, filozofija prirode, filozofija medija, filozofijska hermeneutika, feministička i rodna teorija, te socijalno-politička problematika.

## SAŽETAK

Disertacija se bavi glavnim aspektima teorije društvenog ugovora Johna Rawlsa, dokazujući utemeljujuću ulogu etičkog aspekta ove filozofije. Motivacija za izradu disertacije pronađena je u činjenici što je Rawlsova teorijska misao jedan od utjecajnijih pokušaja filozofskog problematiziranja utemeljenja pravednosti u demokratski ostvarenim društvima zapadne civilizacije. Stoga je ustvrđeno da ova teorija može biti od teorijske i praktičke važnosti za tzv. „zemlje u tranziciji“. Tvrdnja o važnosti ove teorije dokazivana je u sljedećim pravcima istraživanja: a) Rawlsova teorija o pravednosti predlaže načine ublažavanja problema društvenog statusa manje uspješnih društvenih slojeva, te stoga posljedično problematizira društvene odnose koje kompleksnost suvremenih demokratskih društava *eo ipso* izaziva. b) Rawlsova teorija teži ka teorijskom univerzalizmu utemeljenom na etičkoj konstrukciji društvenog ugovora. Konstrukcija započinje s idealnim misaonim pokusom, a završava s namjerom dokazivanja realne primjenjivosti rezultata istog na sve značajne čimbenike društvenih struktura. c) Rawls se bavi onim dijelovima filozofije koji pridonose argumentaciji u prilog ideji konstrukcije društvenog ugovora utemeljene na etičkoj kategoriji kao teorijskom izrazu za moralno obilježje pravednosti (osjećaj za pravednost). d) Etičke kategorije ne moraju općenito biti razmatrane s obzirom na moguća metafizička, ili moguća biologistička tumačenja, ali neizbježno moraju biti razmatrane s ontološkog aspekta razmatranja. Posebno stoga što je Rawls usvojio tvrdnju o moralnom dijelu naravi ljudskoga bića kao autonomno, te stoga ontološki na ništa drugo osim na sama sebe nesvodivo obilježje ljudskoga bića. Ovo pretpostavljeno nereducibilno obilježje uspoređeno je i relacijski analizirano s u ovom slučaju drugim važnim sljedećim ontološkim obilježjima: racionalnošću, društvenošću i slobodom. Pri tom je posebna pažnja posvećena kantovskoj interpretaciji Rawlsove filozofije. U disertaciji su razmatrane općenite karakteristike suvremenih, međusobno teorijski suprotstavljenih, fundacionalističkih i relativističkih teorijskih etičkih stanovišta. S posebnim obzirom na utilitaristička, neo-liberalistička, marksistička i komuntaristička stanovišta. Rawlsova ideja društvenog ugovora razmatrana je s političkog i ekonomskog aspekta u razmjerima koji su bilo dovoljni za dokazivanje glavnoga cilja ove disertacije: Dokazivanja u prilog tezi o utemeljujućoj ulozi moralnih teorijskih aspekata. Kritike i utjecaji na Rawlsovu filozofiju također su istaknuti i analizirani s obzirom na ovaj glavni cilj disertacije. Posebno je istaknuta Rawlsova primjedba na Hegelov prigovor zagovornicima ideje društvenog ugovora. Kao najutjecajniji prigovori Rawlsovoj filozofiji istaknute su Cohenove i Habermasove kritike. Izbor kasnijih kritika izvršen je u skladu s glavnim ciljem ove disertacije. U disertaciji je izvedeno više misaonih pokusa sličnih Rawlsovom misaonom pokusu poznatom kao „podjela kolača“, s ciljem objašnjenja razloga zbog kojih Rawls nije imao teorijske potrebe za posebnim spominjanjem psiholoških karakteristika egoizma i altruizma ljudskih bića. Razmjeri i razlozi promjena Rawlsovih teorijskih stanovišta tijekom razvoja njegove misli su posebno razmatrani. U zaključnim poglavljima istaknuta su autorova kritička stanovišta i razlozi za iste.

**Ključne riječi:** etika, moralnost, pravednost, sloboda, racionalnost, razboritost, ugovor, društvenost, misaoni pokus, moralni temelj.



## SUMMARY

This dissertation deals with the main aspects of the John Rawls' theory of social contract, trying to prove that its ethical aspect has the foundational role in his overall philosophy. The motivation for making this dissertation was found in the fact that Rawls's theoretical thought is, with no doubt, influential contemporary attempt of philosophical problematization of the foundation of justice in the democratically realized societies of western civilization. This theory can be important for the so called "societies in transition". The reasons for this importance are identified and analyzed in the following directions:

- a) Rawls' theory of justice seeks to alleviate the problem of social status of less prosperous social strata. Therefore, this theory consequently problematizes the social relations that the complexity of modern democratic societies *eo ipso* provokes.
- b) Rawls' theory strives for theoretical universalism based on the ethical construction of a social contract. This construction begins with an ideal thought experiment, and ends with a clearly stated intention to prove the real applicability of the same results to all significant factors of social structures.
- c) Rawls deals with those parts of philosophy that contribute to arguing in favor of the idea of constructing a social contract based on the ethical category as a theoretical expression for the moral characteristic of righteousness (sense of justice).
- d) Ethical categories in general need not be considered with the possible metaphysical, or with the possible biological aspect. But inevitably they have to be considered from the ontological point of view. Especially since Rawls assumes the moral part of the nature of the human being as a characteristic that is an autonomous, ontologically irreducible, characteristic of the human being.

Some forms of social organization could historically have been realized only according to the humanity's sociality. These forms of social organization could neglect, relativize, or totally negate any irreducible autonomy of the moral features of human beings. But theories that do not accept this kind of relativization of moral outcomes must consider the moral origins as the ontological autonomic features of human beings. The analytical need to isolate the ontological aspect in the theories dealing with the human being is the reason why this aspect was first placed in consideration of the main structural aspects of Rawls' philosophy. Justice is called the ethical category in the context of Rawls' ethical reflection on the moral characteristic as an ontological character of the human being. Ethics is understood in accordance with the

Aristotle-oriented definition as a philosophical discipline whose narrower subject is the consideration of the morality of human activity. An analytical critical consideration of historically philosophically-derived ideas of justice allowed Rawls to consider consensus on an acceptable understanding of justice. An analytical critical consideration of historically philosophically-derived ideas of a social contract allowed him his own construction of a social contract: The consensus-based construction founded on the concept of justice. His theoretical synthesis of these ideas was based on a thought experiment in its original position, under the veil of ignorance. The synthesis is emphasized as a valuable Rawls' contribution to both the philosophy of morality and the philosophy of social contract. The relationship between morality and rationality is outlined as a particular chapter for a number of reasons. The first is the fact that Rawls himself in *A Theory of Justice* specifically dealt with this topic in two chapters under the heading: "The Nature of the Argument for Conceptions of Justice" and „The Reasoning Leading to the Two Principles of Justice". Another reason is the fact that logical formality undoubtedly belongs to the content of the notion of rationality. The third reason is that Rawls in many places in his works mentions rationality as a means of achieving a theoretical construct based on reflections of justice. Fourthly, the fact that only rational reasoning is taken for granted can consistently lead not only to the principles of justice but also to the results contrary to the principles of justice. The fifth is the fact that Rawls distinguished formal rationality, generally based primarily on logical rules, from reasonability, generally inevitably conformed to logical rules, but also specifically based on the relationship of morality and sociability. There is no reasonability that could be irrational, but not every rational reason is a reasonable reason. Rawls has argued that social behavior over justice cannot be socially reasonable. The chapter on political and economic aspects of sociality deserved special consideration also for several reasons. Under the term "good", in Rawls' theory, all kinds of social goods are covered: the available natural resources, institutionally legally regulated civilization and cultural achievements, and finally self-esteem of the person as a social moral good. The way of distributing material goods obtained through the use of natural resources is certainly one of the central topics of any philosophy of social contract. Especially contracts whose foundations are to be based on the principles derived from morality. Institutional regulation of social relations, realized by legal regulations based on a consensus accepted in the sense of justice as fairness, is in the first place a means of realizing life plans of citizens. It is a means of realizing personal life plans of citizens who are personally, but not socially, entirely self-sufficient and independent. It is entirely personally independent means in terms of free determination of one's own perception of good as a

desirable life goal, but limited by the reasonability of commonly-made decisions about social good. A social limitation that generally presupposes the prudence of the principle that a free perception of a person's good ends when there is a free understanding of the good of another person. The self-esteem of every person in Rawls's theory is the most important social good. This chapter demonstrates how Rawls has endeavored to ensure the maximum achievement of the minimum necessary access to and distribution of basic social goods to all citizens through contracts tailored to the moral principles derived from their common sense of justice. It has been shown that the autonomic ethical category, as an expression of the ontological moral character of the human being, has to be considered theoretically in relation to the other ontological and psychological characteristics of the human being. In the case of Rawls' theory, consideration was given to the mutual relationships of ontological features of justice, freedom, sociability, will, and rationality, and the psychological features of egoism and altruism. There have been considerations of morality in relation to sociality, equality, freedom and rationality as particular chapters of this discussion. In the chapter on the relationship of morality and freedom, Rawls' concept of this relationship was separated and compared to the classical liberalistic "negative" definition of freedom. It is emphasized that, in Rawls's philosophy, the descriptions of morally correct social opportunities, and the obligation for a sensible justification of interfering with social authorities in the freedom of any person, lose the classic liberalistic "negative" definition of freedom. The free choice of social opportunities, access to education, creative contribution to civilization and cultural progress, socially useful work and helping those in a disadvantageous social position certainly do not fall into the negative definition of freedom. Psychological features of egoism and altruism are particularly considered as part of Rawls' "moral psychology". Namely, Rawls warned, the theoretical assumptions determined by human beings as an extremely egoistic being, and examples of altruism mentioned only as exceptions to the rules, are in constant danger of ultimately ending in complete moral skepticism. The theoretical settings that human beings define as a highly altruistic being, and examples of egoism are only mentioned as exceptions, are in constant danger of ending in a utopian failure. In this dissertation constructions of mental experiments, similar to Rawls' mental experiment known as "cake-sharing", were derived.

A more detailed consideration of the problem of intuition had a particular goal. It was necessary to separate the two types of intuitionist theoretical elements. It was necessary to separate the theoretical elements that Rawls criticized as the intuition of common sense norms

present in utilitarian theories, from the intuition of the principle which is present in his own theory. Especially since Rawls could not theoretically give up an intuitive element in his own theory. Namely; no foundationalist ethical theory, and therefore neither Rawls, can renounce its intuitive accepted theoretical fundament. Attempts to renounce it have only two theoretical alternatives: either the fall into a *regresus ad infinitum*, or the fall into a moral relativism. It was therefore necessary to give an arguable review that could convincingly justify the fact that Rawls could consistently to rely on the intuition of justice, which he called “intelligible sense of justice”. Especially an arguable review concerning the problem of intuition from the Kantian aspect of interpretation was to be considered. The explanation of this fact enabled an attempt to explain the fact that Rawls could defend himself from a series of objections from the point of view of moral relativism with the help of arguments that support the existence of an autonomously intuitive assumed moral fundament, while at the same time criticizing the heteronomy of the intuitive assumptions present in neo-liberal theories, as well as common sense assumptions present in communitarianistic and Marxist theories.

The importance of Rawls' argumentation is emphasized in support of the thesis that moral relativism, though, offers theoretical description of historically-conditioned causes of mutually different morality, but does not offer an ethically acceptable and morally non skeptical theoretical alternative. It is also emphasized as no less important Rawls arguing in favor of the thesis that utilitarian intuitive heteronomy nevertheless offers a theoretical description of the possibility of achieving individual goals, but does not offer a solution to the problem of questioning their morality. Utilitarianism is certainly an influential set of theories in contemporary societies with a historically long democratic tradition. But contemporary reality testifies that theoretical norms, insufficiently carefully critical to the only existing fundamental principle of utilitarianism, in less developed societies often result in different moral and highly questionable neo-liberalist solutions. Some of these solutions are the cause of deviations even from procedurally formally required equality before the law of members of different social strata. These deviations make their most difficult form in the overall social inequality of the person. Social inequality of people in such societies is associated with an overwhelming concentration of political power and the influence of the narrow layer of material-favored persons. Excessive influence of individuals and / or layers of privileged individuals is strongly influenced by political decision-making procedures and then on institutional decision-making procedures. The impact on the democratic decision-making process results in the state of democracy as an apparent, culturally ceremonial "decoration" of

society. The larger scale of similar influences distorts the self-esteem of a large number of underprivileged persons, or the entire layer of underprivileged persons.

Philosophical influences on Rawls' thought have been particularly separated for several reasons. One of the reasons is that Rawls in his works undoubtedly pointed to parts of the theoretical views of a number of authors, commenting on how these views influenced his theory. The parts of philosophical systems that have influenced Rawls' views have been analyzed and understood as arguing arguments in favor of his own standpoints. With the exception of one case: An interpretation of Kant's philosophy undertaken by Henry Sidgwick. Later influences on Rawls' theory were identified as well as separated within the consideration of Rawls' responses to critics. The criticisms put forward by Joshua Cohen and Jurgen Habermas have been particularly analyzed.

There are seventeen specifically asked questions in the dissertation. Therefore, this dissertation can be seen as an attempt to answer these isolated questions.

**Key words:** ethics, morality, justice, freedom, rationality, reasonability, contract, sociability, mental experiment, moral fundament.

## SADRŽAJ

<b>Uvod.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Narav ljudskoga bića.....</b>	<b>23</b>
1.1. <i>Moralnost i društvenost.....</i>	<i>38</i>
1.1.2. <i>Moralnost i jednakost.....</i>	<i>40</i>
1.2. <i>Moralnost i racionalnost.....</i>	<i>58</i>
1.3. <i>Moralnost i sloboda.....</i>	<i>62</i>
1.4. <i>Kompleksnost su-odnosnih djelovanja.....</i>	<i>67</i>
<b>2. Kategorijalnost sadržaja ideje pravednosti.....</b>	<b>69</b>
2.1. <i>Konstantnost poimanja pravednosti.....</i>	<i>71</i>
2.2. <i>Autonomnost poimanja pravednosti.....</i>	<i>79</i>
2.3. <i>Formalnost poimanja pravednosti.....</i>	<i>87</i>
2.4. <i>Etička kategorijalnost poimanja pravednosti.....</i>	<i>103</i>
<b>3. Pravednost i ideja društvenog ugovora.....</b>	<b>133</b>
3.1. <i>Izvorni položaj, veo neznanja, nepristranost standarda odlučivanja .....</i>	<i>134</i>
3.2. <i>Politički i ekonomski aspekti društvenosti.....</i>	<i>160</i>
<b>4. Kritike i utjecaji.....</b>	<b>181</b>
4.1. <i>Konzistentnost primjene misli o pravednosti, razlozi promjene u stanovištima,</i> <i>Cohenov prigovor .....</i>	<i>186</i>
4.2. <i>Hegelov prigovor ideji društvenog ugovora .....</i>	<i>202</i>
4.3. <i>Rawlsova refleksija o moralnosti i Habermasovi prigovori .....</i>	<i>207</i>
4.4. <i>Pregled raspona kritika Rawlsove filozofije .....</i>	<i>226</i>
4.5. <i>Utjecaji na Rawlsovu misao.....</i>	<i>251</i>
<b>5. Zaključak.....</b>	<b>266</b>

## LITERATURA

- Ackermann, Bruce A. *Regulating Slum Housing Markets on Behalf of the Poor: Income Redistribution Policy*, Yale Law Journal 80 (6/1971)
- Ackermann, Bruce A. *Review of Law and the Modern Mind*, by Jerome Frank, Daedalus, (103/1974)
- Ackermann, Bruce A. *Private Property and the Constitution*, Yale University Press, Connecticut 1977.
- Ackermann, Bruce A. *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven and London 1980.
- Aldeman, Irma *Economic Growth and Social Equity in Developing Countries*, Stanford University Press, Stanford 1973.
- Amnon Levy-Livemore (ur.), *Handbook on the Globalization of the World Economy*, E. Elgar Publishing INC, Massachusetts, Northampton 2002.
- Amdur, Robert (doktorski rad), *The New Social Contract Theory: Rawls' Theory of Justice*, Harvard University 1975.
- Amdur, Robert *Review of 'The Liberal Theory of Justice' by Brian Barry*, Political Theory, Sage Publications (3/1975).
- Amdur, Robert *Rawls' Theory of Justice: Domestic and International Perspectives*, World Politics, (29/1977)
- Amdur, Robert *Compensatory Justice: The Question of Costs*, Political Theory, (7/1979),
- Amdur, Robert *Rawls and his Radical Critics: The Problem of Equality*, Dissent, (27/1980)
- Appel, G. N. *Talking Ethics: The uses of Moral Rhetoric and the Function of Ethical Principles*, Society for the Study of Social Problems 27 (3/1980)
- Aristotel *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.
- Aristotel *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1985.
- Aristotel *Politika*, BIGZ, Beograd 1975.
- John Arthur and William H. Shaw (ur.), *Justice and Economic Distribution* Prentice-Hall Inc, New Jersey 1978.
- Barry, Brian *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.
- Barry, Brian *Liberalism and Want-Satisfaction: A Critique of John Rawls*, Political Theory 2 (1/1973)
- Barry, Brian *John Rawls and the Priority of Liberty*, Philosophy and Public Affairs 2 (3/1973)
- Barry, Brian *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in 'A Theory of Justice'*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Barry, Brian *Rawls on Average and Total Utility: A Comment*, Philosophical Studies 31 (5/1977)
- Barry, Brian „*Review of Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice by Robert Paul Wolff*“, Canadian Journal of Philosophy (8/1978)
- Barry, Brian „*Review of 'Right and Wrong' by Charles Fried*“, Yale Law Journal (88/1978)
- Barry, Brian „*Don't Shoot the Trumpeter – He's Doing His Best: Reflections on a Problem of Fair Division*“, Theory and Decision (2/1979)
- Barry, Brian *Theories of Justice*, University of California Press, Los Angeles 1989.
- Baumol, J. William *Good Capitalism, Bad Capitalism, and the Economics of Growth and Prosperity*, Yale University Press, Connecticut 2009.
- Bok, Sissela *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Vintage Books, N. Y. 1978.
- Bredemeier, C. Harry *On the Complementarities of 'Partisan' and 'Objective' Research*, American Behavioral Scientist (17/1973)

- Clark, B. Henry *Justice as Fairness and Christian Ethics*, Soundings (56/1973)
- Cohen, Joshua *Philosophy, Politics, Democracy*, Harvard, Massachusetts 2009.
- Copp D, Hampton J, Roemer E, *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Greece and Rome*, Continuum, London, New York 2003.
- Dworkin, M. Ronald *The Original Position*, University of Chicago Law Review (40/1973),
- N. Daniels (ur.), *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Basil Blackwell, London 1975.
- R. E. Flathman (ur.), *Social and Political Philosophy*, The Macmillan, New York 1973.
- Blocker, H. Gene, Elizabeth H. Smith (ur.), *John Rawl's Theory of Social Justice: An Introduction*, Ohio University Press, Athens 1980.
- Habermas, Jürgen *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, The Journal of Philosophy 92 (3/1995)
- Habermas, Jürgen *Remarks on Discourse Ethic*, (Justification and Application), MIT Press, Massachusetts 1993.
- Habermas, Jürgen *Between Facts and Norms*, MIT Press, Massachusetts 1996.
- Hare, R. Mervyn *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Hare, R. Mervyn *Principles*, Proceedings of the Aristotelian Society (73/1973)
- Hegel, W. F. Georg *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989.
- Hegel, W. F. Georg *Filozofija povijesti*, Matica hrvatska, Zagreb 1957.
- Wilfried Hinsch (ur.) *Introduction to Die Idee des Politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989*, by John Rawls, Suhrkamp, Frankfurt 1992.
- Hobbes, Thomas *Leviathan*, Penguin Books, Harmondsworth 1985.
- Hume, David *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1975.
- Eugene Kamenka and Alice Erh-Soon Tay (ur.), *Justice*, St. Martin's Press, New York 1980.
- Kant, Immanuel *Dvije rasprave*, Matica Hrvatska, Zagreb 1953.
- Kant, Immanuel *Kritika praktičnog uma*, Naprijed, Zagreb 1974.
- Kant, Immanuel *Osnivanje metafizike čudoređa*, IGITUR, Zagreb 1995.
- Kant, Immanuel *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984.
- Kokić, Tonči *Pregled antičke filozofije*, Naklada breza, Zagreb 2015.
- Luce, R. D. and Raiffa, H. *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, Stanford University Press, Stanford 1988.
- Lewis, I. Clarence *Collected Papers*, Stanford University Press, Stanford 1970.
- Locke, John *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- H. D. Lewis (ur.), *Contemporary British Philosophy*, Georg Allen & Unwin Ltd, London 1976.
- Bryan Magee (ur.), *Man of Ideas* (Philosophy and Politics. Dialogue with Ronald Dworkin), The Viking Press, New York 1978.
- Marx, Karl *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1985.
- Mill, S. John *Chapters on Socialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Mill, S. John *Izabrani politički spisi*, Informator, Zagreb 1988.
- Nozick, Robert *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books Inc., New York 1974.
- Alan Montefiore (ur.), *Philosophy and Personal Relations*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1973.
- Pazner, A. Elisha *Entitlement Principles and the Original Position: A Rawlsian Interpretation of Nozick's Approach to Distributive Justice*, Arizona Law Review (19/1977)
- Platon *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb 2004.



- Raunić, Raul *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, HFD, Zagreb 2005.
- Rawls, John *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, (doktorski rad), Princeton University 1950.
- Rawls, John *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts 1999.
- Rawls, John *Political Liberalism* (1993), Columbia University Press, New York 2005.
- Rawls, John *The Law of Peoples, with the 'Idea of Public Reason Revisited'*, Harvard University Press, Massachusetts, London 2001.
- Rawls, John *Collected Papers*, Harvard University Press, Massachusetts 1999.
- Rawls, John *Justice as fairness: A restatement*, Harvard University Press, Massachusetts 2001
- Rousseau, J. Jean *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1978.
- Saphire, R. B. *Specifying Due Process Values: Toward a More Responsive Approach to Procedural Protection*, University of Pennsylvania Law Review (127/ 1978)
- Sidgwick, Henry *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1981.
- Singer, Peter *Review of 'Anarchy, State, and Utopia by Robert Nozick*, The New York Review of Books, New York 1975.
- Smart, C. J. John *Utilitarianism and Justice*, Journal of Chinese Philosophy (5/1978)
- Strasnick, Stephen *Preference, Priority and the Maximization of Social Welfare*, (doktorski rad), Harvard University 1975.
- Strasnick, Stephen *Social Choice and the Derivation of Rawls's Difference Principle*, The Journal of Philosophy (73/1976)
- Strasnick, Stephen *The Problem of Social Choice: Arrow to Rawls*, Philosophy and Public Affairs (5/1976)
- Strasnick, Stephen *Ordinality and the Spirit of the Justified Dictator*, Social Research (44/1977)
- Strasnick, Stephen *Review of 'Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice' by Robert Paul Wolff*, The Journal of Philosophy 76, (9/1979),
- Strasnick, Stephen *Extended Sympathy Comparisons and the Basis of Social Choice*, Theory and Decision (10/1979)
- Wolff, Robert Paul „*A Refutation of Rawl's Theorem on Justice*, The Journal of Philosophy 63, (7/1966)
- Wolff, Robert Paul *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's 'Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Harper Torchbooks, New York 1973.
- Woolf, Robert Paul *On Strasnick's 'Derivation' of Rawls's 'Difference Principle'*, Philosophy and Public Affairs 5, (3/1976)
- Wolff, Robert Paul *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press, Princeton 1977.
- Wolff, Robert Paul *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State*, Arizona Law Review, (19/1977)
- Wolff, Jonathan *Uvod u političku filozofiju*, Hrvatski studiji, Zagreb 2011.

## ŽIVOTOPIS KANDIDATA

Rođen 21. srpnja 1984. u Splitu. Godine 2003. maturirao na Drugoj jezičnoj gimnaziji u Splitu. Na Sveučilištu u Zadru upisao je ravnopravne studije filozofije i sociologije, te je 2009. s uspjehom diplomirao stekavši naslove diplomiranog profesora filozofije, te diplomiranog profesora sociologije. Tijekom studiranja pokazao je izrazit interes za etičku problematiku, te je diplomirao s temom „*Kategorički imperativ Immanuela Kanta*“. Godine 2013. Stručno vijeće Sveučilišta u Zadru izabralo ga je za suradnika u suradničko zvanja naslovnog asistenta na Odjelu za filozofiju Sveučilišta u Zadru, za područje filozofije politike. U časopisu *Acta Iadertina* Sveučilišta u Zadru objavljen mu je članak pod naslovom „*Korijeni Rawlsova poimanja dobra kao etičke vrijednosti*“ kao izvorni znanstveni rad. U časopisu *Filozofska istraživanja* Hrvatskog filozofskog društva primljen mu je u tisak članak pod naslovom „*Ontologijski i spoznajni izvori Kantova kategoričkog imperativa*“ kao izvorni znanstveni rad. Sudjelovao je na simpoziju V. Mediteranski korijeni filozofije s priopćenjem. Sudjelovao je na X. Festivalu znanosti Sveučilišta u Splitu s priopćenjem, tom prigodom objavio je u podlisku *Universitas Slobodne Dalmacije* članak pod naslovom „*Pokušaj etičke konstrukcije demokratskog društva*“. U više navrata u svojstvu zamjene održavao je predavanja iz filozofske grupe predmeta na državnim i privatnim gimnazijama i stručnim srednjim školama u Županiji Splitsko-dalmatinskoj. U svojstvu naslovnog asistenta održavao je predavanja iz studijskih predmeta filozofija politike i metodika nastave filozofije na Odjelu za filozofiju Sveučilišta u Zadru. Na istom Odjelu trenutačno izvodi nastavu iz studijskog predmeta Logika. Bez stalnoga je zaposlenja.